سلسلة التعليم الإسلامي

العلوم الطبيعية والاجتماعية

من وجهة النظر الإسلامية

إعداد
د. إسماعيل راجي الفاروقي
د. عبدالله عمر نصيف

ترجمة
الدكتور عبدالحميد الخريبي

الناشران
شركة مكتبات عكاظ للنشر والتوزيع
وجامعة الملك عبدالعزيز




بسم الله الرحمن الرحيم



اقرأ باسم ربك الذي خلق



Islamic Education Series	سلسلة التعليم الإسلامى
1. Crisis in Muslim Education	١ ـــ أزمة التعليم الإسلامى
2. Aims and Objectives of Islamic Education	٢ ـــ التعليم الإسلامى أهدافه ومقاصده
3. Curriculum and Teacher Education	٣ ـــ المنهج وإعداد المعلّم
4. Social and Natural Sciences	٤ ـــ العلوم الطبيعية والاجتماعية
5. Education and Society in the Muslim World	٥ ـــ التربية والمجتمع فى العالم الإسلامى
6. Philosophy, Literature and Fine Arts	٦ ـــ الفلسفة والأدب والفنون الجميلة
7. Muslim Education in the Modern World	٧ ـــ التعليم الإسلامى فى العالم المعاصر

المشرف العام

د . سيد على أشرف

الإشراف الفنى والتنسيق

د . عبد الحميد محمد الخريبى

سلسلة التعليم الاسلامي

العلوم الطبيعية والاجتماعية

من وجهة النظر الإسلامية

أعدها للنشر بالإنجليزية

د . اسماعيل راجى الفاروقى

د . عبد الله عمر نصيف

ترجمها إلى العربيـــة

د . عبد الحميد محمد الخريبى

الأستاذ المشارك بكلية الآداب

جامعة الملك عبد العزيز ـــ جدة

الناشران



شركة مكتبات عكاظ

للنشــــر والتوزيـــع

وجامعــة الملك عبد العـــزيـــز

جـدة : ت ٦٧٢١٠٠٠
(عشرة خطوط)
الرياض : ت ٤٠٤٠٨١٤
الدمام : ت ٨٢٦١١٠٨

المملكة العربية السعودية

بإذن من ناشرى النصوص الإنجليزية

HODDER AND STOUGHTON KING ABDUL AZIZ UNIVERSITY

الطبعة الأولى : ١٤٠٤هـ ــ ١٩٨٤م

فهرس



العلوم الطبيعية والإجتماعية

العلوم الطبيعية والاجتماعية هما فرعا المعرفة اللذين شنا بفروضهما ومفاهيمهما ومناهجهما أشد الهجمات على الحساسية الدينية للطبقة المثقفة ومن خلالها على المجتمع الغربى كله .

إن المبدأ الأساسى لكل من العلمانيين والإنسانيين هو تكوين موقف علمى يعنى ـــ حسب قولهم ـــ رفض العقيدة والتشكك فى المطلق والاعتماد على العقل وحده دون الإيمان ومن ثم يجب أن يُمنح العقل مطلق الحرية وأن لا يستقاد بالوحى ذلك أن أية روح إنسانية تتلقى الوحى مرفوضة لأن مثل هذا الوحى لا يمكن البرهنة عليه حسب المناهج العلمية الغربية .

وفى هذا الكتاب يتحدى الباحثون المسلمون أساسيات ما وراء الطبيعة وينظرون إلى الروح الإنسانية على أنها مصدر صحيح للمعرفة ويعدونها متقبلة للهَدى الذى يعين العقل الإنسانى ومصادر الحساسية الأخرى على أن تنضبط على الطريق الصحيح وأن تحاول بذلك أن تنشىء منهجا جديدا للعلوم الاجتماعية وحدودا جديدة لصياغة فروض العلوم الطبيعية ونظرياتها .

د. اسماعيل الفاروق
د. عبد الله نصيف



إفتتاحيــة

مما يزداد وضوحا يوما بعد يوم أن العالم الإسلامى يحتل موقعا فريدا بين مجموعتين ايديولوجيتين متصارعتين : الغرب الليبرالى والعالم الشيوعى ، ويستطيع المسلمون أن يؤدوا دورا حيويا فى دعم السلام فى هذا العالم وبالقيام بدور رائد بالنسبة لكل الإنسانية إذا ما أظهروا الوحدة والإنضباط والحكمة . ولا يمكن تحقيق الوحدة إلا من خلال تسليمهم المطلق للعقيدة ، ولا يمكن تحقيق الانضباط العقلى والخلقى والطبيعى إلا اذا عملوا بحسب معتقداتهم ، ولا يمكن اكتساب الحكمة إلا حين تطيع عقولهم ونفوسهم وأجسادهم أوامر الروح وحين تتحرك بحرية فى إطار الأفلاك التى وصفها الله سبحانه وتعالى بواسطة رسوله صلوات الله وسلامه عليه . ومن سوء الحظ أن تغزو العالم الإسلامى بلبلة المعتقدات السائدة فى الغرب والعقيدة المادية للعالم الشيوعى . ولتحقيق تقدم فكرى ومادى سريع تقبَّل العالم الإسلامى نظام التربية الغربى وعمل ما فى وسعه لكى يمزج بين النظام الإسلامى ونظام الغرب ، ولكن عملية المزج أثبتت أنها مستعصية لأن الإيمان والعلمانية لا يمكن التوفيق بينهما ، ولهذا فلابد للباحثين المسلمين من أن ينشئوا مدارس فكرية لكل فروع المعرفة،فانعدام هذه المدارس هو الذى يجعل العالم الإسلامى منقسماً إلى مجموعات متصارعة حتى فى البلد الواحد .

والمشكلة أكثر ما تكون حدة فى مجال العلوم الاجتماعية ، وبما أن هذه العلوم لا تؤثر فقط على الأفراد فى أفكارهم وأعمالهم الشخصية الخاصة بل على المجتمع

ككل فإنها تخلق بيئة وبنيات اقتصادية وسياسية واجتماعية دنيا معقدة يصعب تغييرها أو تعديلها أو إزالتها ، ولهذا فقد آن الأوان أن نستبدل بما وراء الطبيعة العلمانى المفاهيم الإسلامية وأن نقيم بنيات إسلامية دنيا لتحل محل النظام العلمانى الراسخ .

إن المفاهيم الفلسفية ومناهج البحث فى العلوم الطبيعية التى تنكر وجود الإرادة الإلهية فى الخلق تخلق موقفا معارضا للإسلام ، ولقد طال الزمن على ضرورة إيجادميتافيزيقيا جديدة ومنهج معدل مع طريق للتناول موجهة توجيها إيمانيا بشكل حاسم .

إننى أعُدّ نشر هذا الكتاب حدثا له مغزاه فى البحث العلمى الإسلامى ، إنه يتكون من بحوث هى مفاتيح فى مجالاتها قدمت للمؤتمر العالمى الأول للتعليم الإسلامى ، وأنا على يقين من أن هذا الكتاب سيثير استجابة خلاقة من جانب الباحثين فى كل أنحاء العالم .

د . محمد عمر زبير
رئيس المؤتمر العالمى الأول للتعليم الإسلامى
ومدير جامعة الملك عبد العزيز (سابقا)

الجـزء الأول : العـلوم الاجتماعيـة

أعده للنشـر باللغة الإنجليزية
د . اسماعيل راجى الفاروق



مقدمــــة

إن صياغة مفاهيم إسلامية فى العلوم الاجتماعية باعتبار تلك بدائل عن مفاهيم العالم الغربى ليست مهمة سهلة ، فالأمر لا يقتصر على أن المثقفين المسلمين قد تعودوا على المفاهيم الغربية والفكر الغربى وطرق التناول الغربية لهذه الموضوعات وكذلك طرق تدريسها ، بل إنهم تكيفوا بنشأتهم وبالتربية العلمانية الحديثة التى تلقوها ، ولهذا فإن من الضرورى إعادة تقويم كل فروع العلوم الاجتماعية . ولكن إعادة النظر على أساس إسلامى لا تكون ممكنة إلا اذا كان ماورد فى القرآن الكريم وفى أحاديث الرسول الكريم صلوات الله وسلامه عليه راسخا فى نفوس المخططين الذين يتقبلون القضايا القرآنية دون تساؤل . فإذا ما تجوهل المفهوم القرآنى للعلاقة بين الأخلاقيات وأحداث التاريخ والرواية القرآنية للماضى فإن المؤرخ المسلم لا يستطيع أن يحاول صياغة مفهوم إسلامى للتاريخ . وبالمثل لا يمكن أن تظهر مدرسة إسلامية فى علم الاجتماع إذ أنّ علماء الاجتماع المسلمين لا يحللون مادتهم بالرجوع إلى المفهوم القرآنى للقيم المطلقة والحقوق والواجبات والالتزامات الإسلامية . وبنفس الطريقة ليس من الممكن إقامة مدرسة إسلامية فى علم النفس إذا تحوشى أو تجوهل المفهوم القرآنى عن الطبيعة الإنسانية بما فى ذلك فكرة العلاقة بين الجسد والنفس والروح ومصير الإنسان بوصفه خليفة الله فى الأرض ، والشىء نفسه صحيح بالنسبة للعلوم الاقتصادية والسياسية ذلك أنه لا النظام الاقتصادى الرأسمالى المؤسس على الفائدة ولا النظم الفاشية المتصلبة للنظام السياسى والاقتصادى الماركسى يمكن أن يكون مقبولا للمسلم .

ولهذا فلابد للباحثين المسلمين من أن يستمدوا مبادئهم الإسلامية من القرآن الكريم والسنة المطهرة وبالرجوع إلى هذه المبادىء يمكنهم تفسير الإنسان (وأوجه نشاطه التى تقع فى إطار العلوم الاجتماعية) واضعين بذلك الأسس لمدرسة إسلامية فى العلوم الاجتماعية . وفى القسم الخاص بالعلوم الاجتماعية من هذا الكتاب بذلت محاولة لبدء البحث فى هذا الميدان ، ولكن المطلب الأساسى لإنجاح المحاولات المستقبلة هى وجود علم ما وراء الطبيعة لتكامل التفكير العقلى ، وهناك فى الوقت الحاضر انفصام تام بين الإثنين : انفصام يسمح للعلمانية أن تزدهر . إن مفهوم الطبيعة الإنسانية من وجهة النظر الإسلامية هو الذى يجب أن يقام من جديد ، وهى وجهة نظر طبيعية وروحية فى آن معا ، وعندئذ فقط يمكن أن يتقبل ويؤكد هدف من أهداف الإنسانيه وتصبح صياغة كل المفاهيم الأخرى ممكنة . إننا نأمل أن يظهر جيل جديد من الباحثين المسلمين ليقوم بهذه المهمة وأن يقود المحاولة الحاضرة إلى غاية مثمرة .

سيد على أشرف
المشرف العام

تمهيــــد

الإسلام رؤية للعالم والزمن والحياة أوحاها الله تعالى إلى البشرية عن طريق سلسلة من الرسل ابتداء من آدم عليه السلام وانتهاء بمحمد صلوات الله وسلامه عليه . ولقد اختفت معالم هذه الرؤية المرة تلو المرة خلال انتقالها من شخص إلى شخص ومن جيل إلى جيل ومن شعب إلى شعب بسبب الخطأ والتحامل والانفعال الإنسانى والعمليات الدائمة التغير التى تكون التاريخ الإنسانى ، وكل وحى جديد كان يؤكد الرؤية ويوضحها ويعيد بلورتها بطريقة مناسبة للظروف التاريخية الجديدة ، وكل وحى تضمن ماهية أهداف الحياة والوجود الإنسانيين ومقاصدهما وقيمهما ، وكيفية التطبيق العملى لها وحاجات الحياة اليومية ، وهكذا كان مضمون الوحى وشكله مرتبطين فى وحدة لا تنفصم فى قوانين « لبيت اشتار » و « سارجون الأكادى » و « حامورابى » و « إبراهيم » و « إسماعيل » و « إسحق » و « يعقوب » و « أيوب » و « موسى » و « عيسى » عليهم السلام وكل الأنبياء الآخرين « منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك » (القرآن الكريم) ٤ /١٦٣ ، ٤٠ /٤٨ .

إن هبة الوحى العظمى التى وعد بها آدم وذريته (القرآن الكريم ٢ /٢٨) كانت رحمة من الرحيم الوهاب ، وكان المقصود بها أن تعين الإنسان على تحقيق الفلاح ، وبمزيد من رحمته سبحانه وتعالى زود الخالق كل الإناسى بحس عام يدركون به وجوده المقدس ويعقل طبيعى يفهمون به إرادة الله تعالى وأوامره ومن ثم الاستواء . إن

ما أوحاه الله تعالى إلى أنبيائه يمكن للعقل أن يكتشفه فى عالم الخلق وكذلك باطنيا « **وفى أنفسكم أفلا تبصرون** » (القرآن الكريم ٥١ / ٢١) . وكل من الوحى والعقل طريق للمعرفة كل صمم لكى لا يصحح الحقيقة ــ فالحقيقة فوق التصحيح ــ بل لنفهم الحقيقة. وحيث تكون معرفتنا العقلية قاصرة أو غير متناسقة فالوحى هو الطريق الوحيد ، وحيث يتعرض فهمنا للوحى للنسيان أو التحامل أو الانفعال فالملجأ الوحيد هو العقل . وعلى أى حال ، فالعقل لابد أن يفهم فى أوسع معانى العقلية ومن ثم فهو يشمل الواقع النظرى والمعنوى الجمالى على السواء ، ولا يصح أن يؤخذ بمعناه الضيق (الفلسفى العقلى) سواء كان ذلك فى المدرسة أو عن طريق مذاهب الربوبية أو المثالية أو المادية أو الوضعية .

ولكونه الوحى الأخير والخاتم فقد فصل الوحى المحمدى بين « الماهية » و « الكيفية » أى بين الرؤية وحقيقتها ، فالقرآن والسنة يحتويان على الماهية ، فقد وضعا معا تفاصيل الحدود الشرعية فى مجالات العبادات والزواج والطلاق والميراث والحياة الاقتصادية مع تثبيت أشكالها إلى الأبد ، وفى مجالات أخرى للنشاط الإنسانى حدّد القرآن والسنة القيم والمبادىء العامة التى ينبغى أن تسترشد بها الأعمال وتركا تفاصيل التطبيق على الحالات الخاصة للبشر ليجتهدوا فيها حسب روح عصورهم وفى ضوء ظروفهم التاريخية ، وزيادة فى الرحمة أوحى القدير سبحانه وتعالى إلينا بحكمته فى كلا المصدرين الأسس المنهجية لتجديد الشريعة أو القانون الإسلامى إذ وكل إلينا ذلك التجديد ، وجعل الشريعة صالحة لكل الظروف الإنسانية وإضاءة الشعلة من جديد شعلة الرؤية التى أعطاها الرسول الكريم صلوات الله وسلامه عليه لأصحابه رضوان الله عليهم الذين زودوا بها الإنسانية . لهذا كانت الشريعة إلهية وإنسانية معا ، إلهية بفضل احتوائها على المبادىء المقدسة سواء كانت متعلقة بالمضمون أو بالمنهج وإنسانية بفضل ترجمة هذه المبادىء إلى حدود العصر .

لقد وكلت الأمة أو المجتمع الإسلامى العالمى فى الماضى الأمر إلى العلماء واعتمدت عليهم فى قيادتها عبر التاريخ ، وقد قام العلماء بواجبهم خير قيام . ففى

العصر الأول الذى كان عصر تشكيل صاغوا الرؤية التى جاء بها رسول الله ﷺ وترجموها إلى توجيهات محدودة للحياة اليومية ، وفى العصر الوسيط قاموا على حراسة هذه الرؤية وتفسيرها ، وفى العصر الحديث أصبحت مهمتهم صعبة ومنطوية على التحدى ، فقد مزقت الأمة إلى محافظين يعملون على الحفاظ على الإلتزام بتفسير العصور المبكرة وإلى متحررين يحرصون على تغيير التفسير حسب ما تملى حقائق العصر الحاضر . لقد زادت العصور الحديثة إلى حد بعيد من تعقيد الحياة الإنسانية محتمة قدرا كبيرا من الإعداد للسيطرة الناجحة على الحياة ، وعلماء الأمة اليوم هم علماء الاجتماع المسلمون بوصفهم هداة وقادة وهبوا الإدراك الواضح للرؤية المحمدية ولحكمة الآباء التى أظهروها فى شروحهم ولمعرفة الحقائق الحديثة ، إنهم المخططون لاستراتيجية الأمة والمصممون لمستقبلها والمربون لها بعامة ولقيادتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية بخاصة . وباختصار فإنهم العلماء الذين يتخذون الأمة موضوعا لدراستهم بكل أوجه نشاطها بوصفها أمة ، ودراستهم هى العلوم الأمية أى تلك الفروع من المعرفة التى تدرس السلوك الإنسانى فى تأثره بالمجتمع وتأثيره فيه . إن مغزى هذه العلوم الأمية هو الوفاء بمسئوليتها النهائية إزاء مسيرة الأمة فى التاريخ ، ومن هذه الزاوية فإن العالم الاجتماعى المسلم طالب وأستاذ فى نفس الوقت ، إن كلا من رؤية الأمة ومجهودها يشكلان موضوع اهتمامه بوصفه عالما (كأى رجل يشتغل بالمعرفة) وبوصفه مسلماً (أى ملتزما بالرؤية) . ولما كانت الأمة هى التى تحمل الرسالة الإلهية وتشهد على بقية الإنسانية (القرآن الكريم ٢ /١٤٣) فكذلك العالم الاجتماعى المسلم هو المؤتمن على الرؤية ومنفذها الأول . إنه ، بمعنى فريد ، وارث رسول الله ﷺ فى أنه شاهد الله على الأمة (القرآن الكريم ٢ /١٤٣)

مثل هذه المسئولية هى التى حددت المؤتمر العالمى الأول للتربية الإسلامية الذى عقد فى مكة فى شهر المحرم سنة ١٣٩٧هـ /١٩٧٧م ، وهذا الكتاب وثيقة لبعض الأفكار التى قدمت إليه فى اجتماع لجنة العلوم الاجتماعية .

اسماعيل ر . الفاروق
جامعة تمبل ــ فيلاديلفيا ــ بنسلفانيا

الفصـــل الأول

إضفاء الصبغة الإسلامية على العلوم الاجتماعية

بقـلم

إسماعيل راجى الفاروق

نبذة عن المؤلف :

إسماعيل راجى الفاروقى المولود فى فلسطين وأستاذ الإسلاميات فى جامعة تمبل فى فيلادلفيا ، درس فى الجامعة الأمريكية فى بيروت وبإنديانا وفى هارفارد ، وله أعمال تالية للدكتوراه فى جامعة الأزهر بالقاهره عن الإسلام وأعمال عن المسيحية واليهودية فى جامعة ماكجيل فى مونتريال بوصفه زميلا لمؤسسة روكفلر .

وقد تولى البروفسور الفاروقى مناصب تدريسية فى معهد الدراسات الإسلامية فى جامعة ماكجيل فى مونتريال وفى المعهد المركزى للبحوث الإسلامية فى كراتشى وفى معهد الدراسات العربية العليا التابع للجامعة العربية بالقاهره وفى جامعة سيراكيوز ، وكان أستاذا زائرا فى جامعة القاهره وجامعة الأزهر وجامعة الأسكندرية .

وتضم أعماله المنشورة عددا من المقالات فى جريدة اللاهوت الكندية ، وجريدة الأكاديمية الأمريكية للأديان، ومجلة كلية الآداب بجامعة القاهره ، ودوريات أخرى .

وبالإضافة إلى ذلك له ترجمات إنجليزيه عديدة آخرها « حياة محمد »لحسين هيكل (مطبعة جامعة تمبل ـــ فلاديلفيا عام ١٩٧٣) ، وهو مؤلف « العروبة والدين » (امستردام عام ١٩٦١) ، و « الأخلاق المسيحية » (مونتريال ، مطبعة جامعة ماكجيل عام ١٩٦٦) و « الخصوصية فى العهد القديم والمذاهب المعاصرة فى اليهودية » (القاهره ، الجامعة العربية ١٩٦٣ ، ١٩٦٨) وشارك فى تأليف « الديانات الكبرى فى آسيا (نيويورك ، ماكميلان ، ١٩٦٩) كما شارك فى نشر « الأطلس التاريخى للأديان فى العالم » (نيويورك ، ماكميلان ، ١٩٧٤) .

١ ــ ظهور العلوم الإجتماعية فى الغرب :

إن فروع المعرفة التى يسميها الغرب « العلوم الإجتماعية » لا يكاد عمرها يتجاوز القرن الواحد ، وفى كثير من الجامعات تضم هذه العلوم خمسة فروع هى علم الإجتماع وعلم الإنسان وعلم السياسة والاقتصاد والتاريخ « وهناك فرعان آخران لهما طبيعتان لا طبيعة واحده وهما الجغرافيا وعلم النفس ، فإذا كانت الجغرافيا تعمل على مساعدة أى من العلوم الاجتماعية بأن تنظر إلى نتائج هذه العلوم بالنسبة للمكان فإنها تصبح علما آخر من العلوم الإجتماعية وتسمى الجغرافيا الاجتماعية أو الإنسانية أو السياسية أو الاقتصادية أو التاريخيه أو الثقافية ، وإلا فإن الجغرافيا تدرس الأرض ، كما يوحى بذلك اشتقاق اسمها ، وتعد ضمن العلوم الطبيعية وفى هذه الحالة تسمى الجغرافيا الطبيعية ، وبالمثل فى حالة علم النفس ، فإذا درس الفرد فإنه يعد ضمن العلوم الطبيعية ولكنه اذا درس المجموع فإنه يصبح فى هذه الحالة واحدا من العلوم الإجتماعية ويسمى « علم النفس الاجتماعى » .

وبالرغم من أن فروع المعرفة هذه لم تحقق لنفسها مكانة مستقلة فى الجامعات إلا فى القرن الأخير فقط فإن العوامل التى ساعدت على ظهورها ونجاحها ترجع إلى ما يقرب من قرنين من الزمان ، فقد بنى العقليون فى القرنين السابع عشر والثامن عشر نظاما فكريا عظيما حاولوا به إقامة المقدمات الأولى للثقافة المسيحية الغربية على أساس عقلى ، وقد نظر أكثر الأوربيين الغربيين إلى الثورة الفرنسية على أنها الحركة الظاهرة التى تجسد ذلك النظام وتحاول أن تجعله عالميا . وكان فشلها الذى تلا ذلك السبب والنتيجة معا لنزعة شك داخلية خاضت قبل ذلك بقرون معركة مريرة ضد

سيطرة الكنيسة ، وقد جرت هذه الحرب الطويلة القاسية فى ميادين العلوم الطبيعية وبصفة خاصة فى علمى الفلك والكونيات حيث كانت الكنيسة والكتاب المقدس يناديان بآراء مضادة لملاحظات العلم التجريبى ، وقد نجحت نزعة الشك هذه فى إزاحة العقائد الكونية « للكنيسه » وكذلك النظم العقلية التى ظلت تؤمن ــ رغم اتجاهها العقلى ــ بصحة القضايا الأساسية للمسيحيه .

وليس من المفاجأة أن هذا النصر السهل أعطى الاتجاه الجديد ثقة بالنفس وإيمانا بالنزعة التجريبية فى تساؤلها الدائب ورفضها لكل تعليل حدسى واعتمادها الكامل على منهج العلوم الطبيعية ، وكان هذا هو ما رجع إليه « أوجست كومت » واستطاع أن يرى فيه أن العالم كان يتقلب فى الوحل وبساطة المعتقد ولم يفطن مؤخرا إلى ما يمليه العقل ، لقد رأى وقته عصر العقل القصير الأجل على أنه عصر نجحت فيه أوربا فى إنهاء الاستبداد الفكرى للكنيسه ولكنه عند النظر إلى الأمام تنبأ بتفاؤل بأن فجرا جديدا على وشك أن يطلع ، هو عصر « العلم الوضعى » الذى سيحتل فيه الإنسان ــ وقد حرر أخيرا من الإيمان الساذج والنزعة العقلية المتصلبه ــ مكانه فى عالم قد نفى كلاهما منه ، ومنذ ذلك الوقت كما يقول « كومت » بدأ الإنسان فى تطبيق العلم للسيطرة على حياته ، وكما كان يطبق علم الطب على وجوده الطبيعى الفردى ينبغى أن يبدأ فى تطبيق العلم الإجتماعى على سلوكه الإجتماعى وعلى سلوك الجماعة ككل ، وكما يقول أبو علم الاجتماع فى الغرب فإن للعلم الطبيعى منهجه الذى لا يقبل المناقشة للوصول إلى الحقيقة ، ولما كان قد طبق بنجاح على الطبيعة المادية فقد آن الأوان لتوسيع نطاق هذا النجاح ليشمل مجال العلاقات الإنسانية .

٢ ــ نموذج العلم الطبيعى :

لقد كانت نواة كل هذا التطور فى المنهج الإستنتاجى للعلم الطبيعى ، فمواد العلم الطبيعى يمكن ملاحظتها بالحواس ويمكن عزل بعضها عن بعض ويمكن قياسها بالحواس ، إنها مادة « ميتة » بمعنى أنها ليست عرضه لمزاج الملاحظ ، إنها تعكس

نفس الملامح والسلوك فى كل الأوقات طالما بقيت ظروفها دون تغير وتبقى بصرف النظر عن أى مؤثر ذاتى من قبل الملاحظ ، وليس فى العلم مبدأ مسلم به وكل شئ عرضة للتساؤل ، وشهادة التجربة وحدها هى التى تشكل أساس الفرض الذى يبقى صحيحا طالما لم تنقضه تجربة أخرى ، ويكون الفرض قانونا للطبيعة حينما تثبت صحته التجربة والملاحظة المتكررتان .

ولقد نادت هذه النظرية بعد ذلك بدعوة إخضاع العالم كله للتفسير ، ولقد أرغمت الطبيعة أخيرا على أن تفتح أبوابها حينما أمرها العلم بذلك وببحثه فى أسباب الظواهر ونتائجها ، إن اكتشاف السبب الحقيقى للظواهر ، أى التحقق من علل وجودها وكشفها للملاحظة والتقدير الحسيين ، هو شرحها ، فى الحقيقة هو أن تجعل من الممكن السيطرة عليها والتصرف فيها ، إن العلم الطبيعى هو مفتاح السيطرة على العالم ، إن قدرته على الفهم هى قدرة على التصرف والسيطرة فى آن معا ، ومن ثم فهو يعطى القوة والسعادة ، هذه الرؤية للعلم سيطرت على الرجل الغربى وأطلقت طاقات هائلة لاستغلال الطبيعة ، وقد أكد النجاح المباشر الذى تحقق من صحة الرؤية بما لا يدع مجالا للشك وجعل العلم الطريق الذى لا شك فيه إلى المدنية الفاضلة .

من الطبيعى أن ما كان ممكنا فى الطبيعة افترض أنه ممكن فى الإنسانية وفى الفرد وفى المجتمع ، لأن كل ذلك طبيعة يجب اخضاعها ، إذا لم يكن لنفس القوانين ، فلنفس منهج اكتشاف القوانين ، وقد وقف وراء هذا اليقين الأمل فى إمكان تحريك الواقع الاجتماعى إلى غايات محددة سلفا ، ولكن المجتمع لم يتحرك بنفس السرعة التى يتحرك بها التطور العلمى وإذا كان التفاؤل الذى ولده العلم من شأنه أن يقف ، فإن على المجتمع أن يحقق تغيرات أسرع ، والسؤال : كيف يمكن تحقيق هذه التغييرات ألح على العقل الأوربى لكى يحاول فهم السلوك الإجتماعى ليوجه حركته ، وكان مما فكر فيه بسرعة أن التحليل فى العلم الطبيعى يستطيع أن يحقق هذا الفهم وأن يخضع المجتمع للسيطرة والتخطيط والتوجيه .

٣ ـ أوجه القصور فى المنهج الغربى :

(أ) إنكار مناسبة المادة المعدة سلفا .

لم يكن المشتغل بالطبيعة الإنسانية والمجتمع من الغربيين مستعداً للتحقق من أن ليس كل المادة المتعلقة بالسلوك الإنسانى يمكن ملاحظتها بالحواس ومن ثم معرفة كمها وقياسها ، إن الظاهرة الإنسانية لا تتكون من عناصر ماديه خالصة . فالعناصر ذات النمط المخالف ، نمط المعنويات والروحانيات تتدخل لتتحكم فيها لدرجة كبيرة جدا ، وهذه ليست بالضرورة مترتبة على عناصر الطبيعة ولا يمكن ردها إليها ، إنها ذات استقلال ذاتى بمعنى أنها صحيحة فى نفسها حتى ولو كانت عناصر الطبيعة المصاحبة تختلف معها وتطغى عليها ، ومع ذلك فإن وصف العلاقات الإجتماعية لا يكتمل دون الرجوع إليها ، كما أنها ليست متشابه تشابها كليا فى الجماعات الإنسانية بل تعتمد على تقاليد الثقافة والدين وعلى الهوى الشخصى والجماعى الذى لا يمكن تحديده بشكل شامل ، ولكونها روحية ، فإن هذه العناصر لا يمكن عزلها ولا فصلها عن حواملها الطبيعية ، كما لا يمكن إخضاعها أبدا للقياس الذى لا يعرف العلم غيره (القياس الكمى) ، لقد عدها العلم غير موجودة أو غير واردة ، لقد ركز على دعاوى تحليليه لما يمكن ملاحظته للعناصر الطبيعية فى السلوك الإنسانى وقدم لنا باصراره على تفسير السلوك الإنسانى نظريات فجه وتفسيرات غير كاملة . ولكى يمكن أن يظل التحليل علميا ، رد عالم الإجتماع بشكل غير مشروع العناصر المعنوية والعناصر الروحية فى الواقع الاجتماعى إلى تأثيرها المادى أو إلى حواملها ، ويبقى منهجه إلى اليوم خلوا من الأدوات التى يتعرف بها على تأثيرها الروحى ويعالجه .

(ب) المعنى الزائف للموضوعية :

إن الخطأ الأساسى فى تحديد مادة العلم الطبيعى وتحقيق ماهيتها قاد إلى خطأ آخر هو أن الملاحظ لا يستطيع أن يقيم القوانين التى تحكم الواقع الاجتماعى ،

إلا إذا اتبع بشكل دقيق قواعد العلم . وينبغى أن يكون على حذر فيسكت كل هوى شخصى ويعلق كل رأى مسبق ويسمح للوقائع أن تتحدث عن نفسها وكان يظن أنه فى ظل هذا العنف لا تستطيع الوقائع إلا أن تفض مغاليق أسرارها وبذلك تسلم نفسها للتصرف العلمى .

وعلى أى حال ، فان مادة السلوك الإنسانى ، على عكس مادة العلم الطبيعى ليست ميتة بل حية ، إنها ليست عديمة التأثر بمواقف الملاحظ وأهوائه ، إنها لا تكشف عن نفسها على ماهى عليه فى الواقع لكل باحث أو لكل الباحثين ، فمواقف الناس ورغباتهم ومشاعرهم وأحكامهم وآمالهم تميل إلى أن لا تكشف عن نفسها لمن يلاحظها دون تعاطف معها ، إن تفسير هذا التفريق الظاهر من جانب المادة فى مواجهة الملاحظ من شأنه أن يوجد فى تحليل الإدراك القيمى ، ففى إدراك الموضوعات « الميته » تكون حواس الملاحظ سلبية تتحكم فيها المادة تحكما تاماً ، وفى إدراك القيم فإن الملاحظ على العكس ، يؤكد أو يستبعد فيما يتصل بالمادة بشكل إيجابى لها أو عليها ، إن إدراك القيمة فى ذاته تحكم فيها بمعنى أنها لا توجد إلا حين تدرك القيمة فى التجربة الفعلية وبعبارة أخرى لا يقال إن قيمةً ما عُرفت إلا حينما تحرك عاطفة أو شعورا فى الملاحظ أو تحدث شيئا من ذلك أو تستثيره بالطريقة التى تتطلبها طبيعته . إن إدراك القيمة لا يمكن مالم يكن السلوك الإنسانى قادرا على إثارة الملاحظ ، وبالمثل لا يمكن للملاحظ أن يستثار ما لم يكن مدربا على التأثر وما لم يكن لديه التعاطف مع موضوع التجربة ، إن موقف الذات من المادة المدروسة يحدد نتيجة الدراسة ، وهذا هى السبب فى أن الدراسات الإنسانية للإنسان الغربى والتحاليل الإجتماعية للمجتمع الغربى التى قام بها عالم غربى هو بالضرورة غربية ولا يمكن أن تصلح نماذج لدراسة المسلمين أو مجتمعهم .

إن علماء الإجتماع الغربيين يعلنون فى جرأة أن بحوثهم موضوعية ، ولكننا نعلم أنهم متحاملون وأن نتائجهم محدودة الفحوى ، لم يكن كتاب « ديلثى علم اجتماع المعرفة » موجودا بعد ليعلمهم أن موضوعيتهم المدعاة كانت حلما ، وكان علم

الإنسان أجرأ العلوم جميعا لأن موضوعاته ــ المجتمعات « البدائية » فى غير العالم الغربى ــ كانت مادة صامته لا تستطيع أن ترفع أصبع النقد فى وجوه أصحابها ، لقد بنيت النظرية تلو النظرية لترغم المادة على الدخول فى قالب كانت أنماطه موجودة فى كل جانب من وجهة نظر العالم الغربى ، كان العقل الغربى لا يزال بعيدا كل البعد مع نفاذه إلى نظرية قيم الظواهر ــ عن التحقق من أن فهم أديان الشعوب الأخرى ، وحضاراتها وثقافاتها كان يتطلب وجهة نظر مقابلة وتعاطفا مع المادة إذا كان للمادة أن تُفهم على الاطلاق ، وبالرغم من أن هذا الاكتشاف هو اكتشاف علماء الدراسات المقارنة والمؤرخين للأديان والحضارات فإن علماء الإجتماع لم يكادوا يحسون به إننا نستطيع أن نقول على سبيل اليقين إن مادة عالم الاجتماع ــ وهى عناصر سلوكية ــ حاملة لعنصر آخر ذى طبيعة مختلفة وهو العنصر القيمى ، إن غض النظر عن ذلك أو عدم الاهتمام به يشوه البحث ويضير نتائجه ، إن التعاطف معه والانفتاح على قوته الدافعة شرط لمعرفته وهو لذلك عنصر مكمل وضرورى إذا كان للنتائج أن تكون مطابقة للواقع ، إن مواقف الأفراد والجماعات ومشاعرهم وآمالهم لا تتحدث إلا إلى مستمع متعاطف يرحب بتأثره بها والاندماج معها عاطفيا .

إن موقفه منها حاسم ، ومالم يكن صاحب تجربة وقدرة على معايشة تجارب الآخرين عاطفيا فإنها تهرب منه وتروغ من الفحص .

(جـ) نظرية الشخصية فى مقابل نظرية القيم الأمية :

لقد بَينت أول مناقشة لهذا القسم ، أن علم الاجتماع الغربى ليس كاملا ، وبيت المناقشة الثانية ، أنه بالضرورة غربى ، ومن ثم لا يصلح نموذجا للمتعلم المسلم ، وسيتبين من المناقشة الثالثة أن علم الاجتماع الغربى لا يحافظ على متطلب خطير للمنهج الإسلامى ، وربما يكون من أكثر الخصائص تمييزا للمنهج الإسلامى مبدأ وحدة الحقيقة ، إن هذا المبدأ يعنى أن الحقيقة صفة لله تعالى ولا تنفصل عنه وأن الحقيقة واحدة كما أن الله تعالى واحد ، والواقع لا يستمد وجوده فقط من الله تعالى الذى خلقه والذى هو سببه الأول بل يستمد معناه وقيمه من إرادته التى هى

غايته ونهايته ، وواقعيته لا معنى لها سوى وفائه أو عدم وفائه بالقيمة ، حقيقة لقد أصبح الواقع فعليا لكى يمكن أن يكون مثلا للإرادة الإلهية ، وهكذا لابد أن يُدرس على أنه تحقيق لقيمة أو خروج على قيمة ، ومن حيث هو ، أى خارج نطاق هذه الكيفية ، فليس الواقع شيئا على الاطلاق ، ومن ثم فليس من الصحيح محاولة إقامة معرفة بالواقع الإنسانى دون الإعتراف بما ينبغى أن يكون عليه ذلك الواقع ، وأى بحث فى ماهية ما هو إنسانى ، لابد من أن يشمل موقفه «كشيء» ينبغى أن يكون فى نطاق مجال الإمكان .

هذا المبدأ من مبادىء المنهج الإسلامى ليس هو النسبية الموجودة فى المنهج الروحى إنه يضيف إليه شيئا إسلاميا على الخصوص هو مبدأ الأمية ، وهذا المبدأ يقول إنه ليس هناك قيمة ــ ومن ثم ليست هناك أمورشخصية خالصة تتعلق بالفرد لا غير . فلا إدراك القيمة ولا تحقيقها يتلعق بالوعى فى لحظته الشخصية ، بعلاقته الفردية الخفية بالله . ويؤكد الإسلام أن أمر الله او أمره المعنوى هو بالضرورة متعلق بالمجتمع ، إنه أساسا يتصل بالنظام الاجتماعى للأمة ويسود من خلاله ، وهذا هو السبب فى أن الاسلام لا ينطوى على فكرة الأخلاقية أو القوى الشخصية التى لا تتحدد من خلال الأمة . وحتى فى الصلاة وهى الصلة الشخصية الخالصة بالله والعبادة الشخصية له أعلن الإسلام أنها وسيلة لتحقيق أوامر أخلاقيه غير شخصية وتتصل بالآخرين . والحقيقة أن الإسلام جعل قيمته الدينيه معتمدة على الأوامر الأخلاقية ، وهذا هو السبب فى أن الإسلام منع الرهبنة والعزلة وجعل مثله الدينية والأخلاقية شريعة أو قانوناً عاماً وحدد تعاليمه الخلقية فى نظم عامة لا يمكن أن تزدهر إلا إذا كانت الدولة نفسها إسلامية ، هذا هو مغزى تجاوز الإسلام حدود الأخلاقية المسيحية . وفى حين حددت المسيحية الخلاص من خلال النية أى من خلال اللحظة الشخصية للوعى حدده الإسلام من خلال العمل أى المدخل العام إلى مجال المكان والزمان والمجتمع ، ففى الحالة الأولى كان للضمير الحكم النهائى على الأرض وفى الحالة الثانية يتكون الحكم من قانون عام ومحكمة عامة وضمانات عامة وثواب وعقاب من قبل الله تعالى فى هذه الحياة ، لقد صاغ الإسلام كل ما يتصل بالموت

وما بعده بطريقه تقوى هذا البناء الذى ينتهى إلى التاريخ من الأفكار والقيم والقوانين والنظم وحتى المعرفة الإسلامية ذاتها ، ومعرفة إرادة الله تعالى كما ذكرت فى الوحى لم يجعلها الإسلام ممكنة إلا بوصفها موضوعا لجهود مجتمعى متصل من قبل المجتمع من خلال الإجماع والتواتر ، ومن وجهة النظر الإسلامية يترادف ما يتصل بنظرية القيم والأمى ويتحول كل منهما إلى الآخر ، إنهما يكونان معا بعدا باطنيا للواقع فلا يمكن أن تكون هناك معرفة بذلك الواقع بغير القيمة ولا يمكن أن تكون هناك قيمة دينية أو أخلاقية إلا فى الأمة . إن قصة « حى بن يقطان » توضح هذه الحقيقة من حقائق الوعى الإسلامى بشكل عملى . فبعد أن اكتشف الإسلام بواسطة العقل الطبيعى وبعد أن وصل بمجهوده الخاص إلى معرفة نظرته الى العالم ورؤيته الأخلاقية بدأ « حى » رحلته عبر البحار باحثا عن الأمة التى لم يكن فى وسعه أن يعيش بدونها بعد ذلك .

لقد فصل الغرب بين الإنسانيات وبين العلوم الإجتماعية وذلك بسبب اعتبارات منهجية ، ولقد نجح هذا الفصل فى أن يبعد عن العلوم الإنسانية كل التقييمات إلا تلك الفاتحة على غايات عملية ، ولم تستطع الموضوعية العلمية أن تحتمل وجود هذه التقييمات ولذلك ألقى بها فى جانب الانسانيات حيث أصبح الاهتمام بها وتطبيقها شخصيا وفرديا تماما . هذا التطهير المتعمد للعلوم الإجتماعية من اعتبارات القيمة المطلقة جعل هذه الإعتبارات مفتوحة أمام أى مؤثر ليؤثر فيها ، وقد منح الفعل سلطة تأسيس عاداته الخاصة ، وقد أدى مبدأ الفعلية بشكل حتمى ومن ثم مبدأ الاستقلال القيمى للواقع الإجتماعى موضوع البحث إلى الإنحطاط المعنوى للمجتمع ؛ فقد صرف بحث « كنزى » فى العلاقات الجنسية غير المقيدة بالقيمة النظر عن الزنا إلى منع الحمل ، ومن ناحية أخرى فإن إعطاء الغرب الدراسات الإنسانية مكانا خارج نطاق العلم أعفاها من دقة الموضوعية وبتحويلها إلى مجال لا تتطلب فيه الموضوعية العلمية ولا يمكن أن تتحقق حسب تعريفها ، أصبحت الإنسانيات عرضة لهجمات النسبية والشك والذاتية ، وقد ساعد ذلك

على مزيد من التآكل فى تأثيرها وأعجز قوة موادها (العقيدة والمذهب والأمل والخير والواجب والجميل . . الخ) عن تحديد مجرى الحياة والتاريخ .

(د) إضفاء الصبغة الإسلامية على العلوم الإجتماعية :

١ ــ إن كل تعلم سواء كان متصلا بالفرد أو بالمجموع ، بالإنسان أو بالطبيعة ، بالدين أو بالعلم ، لابد أن يكيف نفسه فى ظل مبدأ التوحيد أى أن الله سبحانه وتعالى موجود وواحد وأنه الرب الخالق الرزاق الحافظ السبب الأول وغاية كل موجود ونهايته ، وكل معرفة موضوعية للعالم معرفة لإرادته وصنعه وحكمته وكل إرادة إنسانيه وكل جهد إنسانى بأمره وإذنه ، وينبغى أن ينفذ أمره (النموذج الإلهى الذى أوحاه) ، إذا كان لهما أن يحققا لصاحبهما السعادة والفوز .

٢ ــ وبصفة غالبة ينبغى للعلوم التى تدرس الإنسان وعلاقاته بغيره من بنى البشر أن تعترف بالإنسان على أنه موجود فى ملك يحكمه الله تعالى غيبيا وقيميا ، وتشمل هذه العلوم التاريخ الإنسانى (المجال الذى تتحقق فيه المستويات العليا للنموذج الإلهى) ، وعلى وجه الدقة أن تهتم بخلافة الله فى الإرض ، (خلافة الإنسان لله) ولما كانت خلافة الله اجتماعية بالضرورة فإن العلوم التى تدرسها ينبغى أن تسمى على وجه الصحة أمية ، إن العلم الإسلامى يرفض التشعب الثنائى إلى علوم إنشائية وعلوم اجتماعية إنه يدعو إلى إعادة تقسيم فروع المعرفة إلى علوم طبيعية تعالج الطبيعة وعلوم أمية تعالج الإنسان والمجتمع ، وإذا كنا فى الجمعية الإسلامية للعلوم الإجتماعية سنمضى فى تسميتها اجتماعية فإننا نصنع ذلك مخالفة للغرب الذى يصر على فصلها عن الإنسانيات ، يجب أن نتذكر أن دراسة المجتمع لا يمكن أن تتحرر من الرأى والتقويم وهى لذلك يمكن أن يكون فيها نفس القدر من الضبط أو لا يكون فيها ، كما فى الفلسفة والإلهيات والقانون والأدب والفنون ، وبالعكس فإن الإنسانيات لا يقل اهتمامها بالأمة عن اهتمام ما يسمى بفروع المعرفة

الإجتماعية وهى قادرة على تطبيق نفس مبادىء الصحة على موادها ونتائجها .

٣ ــ ينبغى للعلوم الأمية أن لا ترهب العلوم الطبيعية ، فمكانها فى البناء العام للمعرفة الإنسانية واحد مع اختلاف يكمن فى هدف الدراسة لا فى منهجها فكلتا المجموعتين تهدف إلى اكتشاف وفهم النموذج الإلهى : إحداهما فى الموضوعات المادية والأخرى فى الشئون الإنسانية ، وفهم النموذج فى كل مجال يستدعى على وجه اليقين أساليب وطرقا مختلفة ، ولكن بوصفهما مثلين للنموذج الإلهى فكلتاهما تخضع لنفس قوانين التثبيت ، وفيما عدا سوق تفاصيل العبادات ووصف ماوراء الطبيعى والإخبار عن الماضى غير المعروف ، وهو مالا يمكن أن يخضع للتثبيت النقدى ، لم يعطنا الإسلام شيئا عن طريق النقل أو المأثور ، مثل ذلك الذى أعطانا إياه العقل أو مثل ذلك الذى تلقيناه أو لا نزال نكتشفه بواسطة العقل .

٤ ــ يدعى الغرب أن العلوم الطبيعية ذات صبغة علمية لأنها طبيعية وأنها تتجنب عامدة الرأى والهوى الإنسانيين وأنها تعالج الواقع من حيث هو واقع وتدعه يتحدث عن نفسه ولذا رأينا أن هذا ادعاء باطل ، إذ ليس هناك إدراك نظرى لأى واقع دون إدراك طبيعته وعلاقاته القيميه ، ومن ثم فبدلا من التمسك بتحليل الجانب القيمى وترك الاعتبارات القيمية تحدد النتيجة بطريقة غير محسوسه يحاول العالم الأصيل أن يحلل كل جوانب الظاهرة المعروضة ويصنع ذلك علنا ، ولن يدعى أنه موضوعى وهو فى الواقع ذو هوى أو أنه كامل وشامل وهو فى الواقع خاص أو أن يتحدث عن المجتمع الإنسانى فى الوقت الذى يتحدث فيه عن المجتمع الغربى ، أو عن الدين وهو فى الواقع يشير إلى المسيحية أو عن القوانين الاجتماعية والاقتصادية وهو فى الواقع يشير إلى ما جرى به العمل بعامة فى بعض المجتمعات الغربية .

٥ ــ وأخيرا ، فإن إضفاء الصبغة الإسلامية على العلوم الاجتماعية لابد أن يبين العلاقة بين الواقع المدروس بذلك الجانب أو الجزء من النموذج الإلهى المناسب

له . ولما كان النموذج الإلهى هو العادة أو الناموس فإن الواقع ينبغى أن يحققه ، وتحليل ماهو كائن ينبغى أن لا يغيب عن نظره ما ينبغى أن يكون . وبالإضافة إلى ذلك فإن النموذج الإلهى ليس عاديا فقط ومتمتعا بشكل وجود سماوى منقطع الصلة بالواقع ، إنه واقعى بمعنى أن الله تعالى قدر إحتواء الواقع إياه ، إنه نوع من الوجود الفطرى غرسه الله برحمته فى الطبيعة الإنسانية ، فى الفرد الإنسانى أو المجموع ، فى الأمة بوصفها تياراً مستمراً للوجود ، يستخرجه العمل المعنوى إلى حيّز الفعل والتاريخ . ولهذا فإن كل تحليل علمى يحاول ـ إذا كان إسلاميا ـ أن يكشف هذا النموذج الإلهى الموجود بالقوة فى الشئون البشرية ، وأن يبرر ذلك الجزء الفعلى منه وذلك الجزء الموجود بالقوة ، وأن يكشف عن عوامل تحقيق إكمال عملية الاحتواء أو إعاقتها وأن يركز ضوء الفهم على علامات هذه العملية وكل العمليات الأخرى فى حياة الأمة .

***

إن عالم الإجتماع المسلم مزود بالإسلام ، فالنموذج الإلهى فى الشئون البشرية هو موضوع هذا الانتباه والعناية المتصلين كما هو موضوع الأمل والتطلع .

إنه ليس علميا بمعنى أنه لا يترك الجوانب القيمية فحسب بل لأنه . بشكل دائم ناقد للواقع فى ضوء النموذج الإلهى .

وعلى العكس ليس فى وسع عالم الإجتماع الغربى أن يكون ناقدا لاغراض المجتمع النهائية وغاياته ولكنه ناقد لوسائل ذلك فقط ، وذلك لالتزامه الواعى بالوصف لا بالإعتناق وعلى أى حال ، فإن هذا الالتزام لم يعرف لأن إنكاره لورود ماهو روحى كان فى التحليل النهائى إنكارا لورود القيم المتصلة بالكنيسه ، وتأكيدا لورود القيم النفعية والثقافية التى تعبر بصفة ذاتية وبأسلوب قبلى عما يعن للإنسان ، ومن ناحية أخرى فإن عالم الاجتماع الإسلامى قد حافظ على التزام عام مفتوح بقيم الإسلام وهو معتقد يقيم دعواه ــ فى الحقيقة ــ على أساس عقلى نقدى . إنه لا يخشى

ولا يخجل من أن يصححه شيخه المسلم أو غير المسلم لأن الحقيقة فى رأيه ليست إلا القراءة الذكية للطبيعة فى تقرير وتجربة علميين أو قراءة وحى الله تعالى فى كتابه العزيز ، والله تعالى مؤلف كل منهما ، وكلاهما عام ولا يتجه إلى أية سلطة غير سلطة العقل والفهم .

ومن مثل وجهة النظر هذه ، فى وسع عالم الاجتماع المسلم أن يضع نقدا جديدا لعلم الاجتماع ، فالولاء للوسائل والغايات النفعية انحدر بعلم الإجتماع الغربى إلى « دراسات استراتيجية » أى دراسات للاستراتيجية تؤدى الى أهداف واضحة لا يدعى أحد أن من الممكن إثباتها نقديا ، أما عالم الاجتماع المسلم فإنه من خلال التزامه بالإسلام لابد أن ينظر إلى الإنسان على أنه خليفة الله ، واجبه أن يحقق بالفعل القيمة فى التاريخ ، ولهذا فإن علم الاجتماع الإسلامى يمكن أن يصبغ العلم بالصبغه الإنسانيه وأن يعيد المثال الإنسانى إلى حياة الإنسان الذى علمه علم الإجتماع الغربى أن يعد نفسه دمية لاحيلة لها ، فى أيدى قوى عمياء .

(هـ) ــ توصيات بالعمل :

(أ) ــ الإمكانات البشرية .

إن كل جامعة إسلامية فى العالم تعانى من نقص فى أعضاء هيئة التدريس ، وليست هناك جامعة إسلاميه ، واحدة ، تستطيع أن تدعى أن برنامجها فى علم الاجتماع إسلامى ، إن إمكان وجود بعض النقاط المشرقة فى العالم الإسلامى أمر لا ينكر ولكن الذى ينكر ــ واكثر حاجات التربية الإسلامية مساسا ــ هو وجود الإمكانات البشرية ، هناك مئات الألوف من درجات الماجستير والدكتوراه ولكن القليل منهم على وعى بمشكلة صبغ العلوم بالصبغة الإسلامية ، وكان هناك فرق من الكمال ولكن تم غسل أمخاخها من قبل الغرب بحيث جعلها أعداء غير ملتزمين بعملية الصبغ بالصبغة الإسلامية أو على أحسن تقدير منومين لا يهتمون ، بل حتى مراقبين ساخرين من الموقف لا يتحركون وغير قابلين للحركة ، إن الخطوات الأربع التالية لابد وأن تتخذ لاستثارتنا من حالة النكوص عن العمل التى نحن فيها .

١ ــ تشكيل جمعية من العلماء الملتزمين إسلاميا يكون غرضهم نشر الوعى والتركيز على أن المشكلة موجودة وحادة وخطيرة وأن كل الجهود لإعادة بناء الأمة ستذهب هباء مالم يصبح مثقفونا على وعى بالرسالة الإسلامية للأمة وترجمة هذه الرسالة إلى توجيهات للحياة فى مختلف الجهد الإنسانى (تشكل من قبل قلة من علماء الإجتماع الملتزمين إسلاميا الواعين بالمشكلة والمجتهدين) . ولحسن الحظ فإن مثل هذه الجمعية موجودة ، وقد مضى على وجودها ما يزيد على ست سنوات ، ولكن لو أنها ما وجدت فإن الخطوة الأولى ابرازها إلى حيز الوجود .

٢ ــ ينبغى أن تكون مثل هذه الجمعية على صلة بإحدى الجامعات الإسلامية أو بعدد منها مما يدعمها بالإمكانات البشرية وغيرها ويتيح لها الفصول وقاعات الدراسة كمعمل لمكتشفات الجمعية وميدان تنافس لمنجزاتها .

٣ ــ والخطوة الأولى التى ينبغى لهذه الجمعية أن تتخذها هى أن تحدد مكان أعضائها الممثلين وشخصياتهم ، وهؤلاء أوّلاً : هم حملة الدكتوراة فى فروع المعرفة الذين دفعهم التزامهم إزاء الإسلام إلى أن يبحثوا عن المورد الإسلامى لمعرفتهم ، ثانيا : العلماء بالمعنى التقليدى الذين دفعهم اعتدالهم وحسهم التاريخى والحذر من تفكك المعرفة الإسلامية أو الندم الممزوج بالقلق أمام عوامل التآكل فى المجتمع الإسلامى لأن يضيفوا إلى معرفتهم بالتراث الإسلامى تراث الحركة العلميه الغربية ، ثالثا : المواهب الإسلامية العامه فى الفكر الأمى الخلاق خارج نطاق الجماعات الأكاديمية .

٤ ــ إن رؤية إضفاء الصبغة الإسلامية على العلوم الإجتماعية لا توجد إلا عند عدد قليل من الباحثين وليست متاحه بيسر لأى إنسان ، ولذلك فإن تدريب المواهب المسلمة فى هذه الرؤية هو الواجب الحتمى التالى ، ويجب أن يتم هذا التدريب على مستوى ما بعد الدكتوراه ، وينبغى أن تعد الجمعية الترتيبات لإعضائها لإكمال ثقافتهم من خلال برامج معدة خصيصاً لتناسب

حاجات كل عضو ، وينبغى أن تتكون هذه البرامج من مقررات وندوات مكثفة ومشروعات للقراءة والبحوث والمؤتمرات أيضا .

(ب) مادة الدراسة ووسائل البحث :

ينبغى أن تعد قوائم المراجع مرتبة الترتيب المعهود ومعلقا عليها فى كل فرع من فروع المعرفة ، وكل مشكلة أساسية فى أى فرع منها فى التراثين العلميين الإسلامى والغربى ، والتراث الإسلامى غنى فى هذا الصدد ولكن غناه تغطيه عناوين لا تعترف بها طرق التنظيم التى يعمل العقل الحديث عادة فى ظلها . وعلى المختصين فى كل قسم من أقسام الكتابات الإسلامية أن يحددوا مكان الفقرات المناسبة وماهيتها ، وعلى الخبراء أن يحددوا مناسبة مثل هذه الوحدات فى التراث . ولابد من بحث التراث الغربى فى فرع من فروعه من أجل المواد المتصلة بالقضايا التى تواجهها الأمة فى الوقت الحاضر ، وبالإضافة إلى عروض المراجع ، ينبغى إعداد مختارات منظمة حسب الموضوعات للقراءة فى كل فرع وفى كل مشكلة أو ميدان فى إطار العلم .

وينبغى إعداد عروض أو مقالات تحليلية تعالج التطور التاريخى للمشكلة أو للعلم أو حالة البحث المعاصرة ويقوم بذلك الخبراء تحقيقا لنفع من هم أقل منهم درجة فى الميدان ، ومع التسليم بمساس الحاجة فإن هذه هى أسرع طريق لأن نتيح للعقل الخلاق الوسائل الضرورية لتوسيع حدود المعرفة الإسلامية .

(جـ) أعمال خلاقـة :

مع تحريك الإمكانات البشرية وتدريبها ومع إعداد وسائل البحث وجمعها ينبغى وضع برامج خاصة وإقامة ندوات بغرض مساعدة المواهب الموجودة على أن تفكر وتقدم للفهم مقالات وبحوثا وكتباً خلاقه تؤكد صلاحية الإسلام بالنسبة لفروع المعرفة المختلفة وللمشكلات الأساسية فى كل منها ، وينبغى أن يقام هذا البرنامج على أو يؤدى إلى ، البحث الفردى أو الجماعى فى نطاق معين .

ولا يمكننا البدء فى تأليف الكتب المقررة التى تستخدمها معاهد التربية عندنا إلا بعد أن نكون قد بنينا تراثا من الفكر الإسلامى الخلاق ، فالكتاب المقرر قليل الفائدة بدون المعلم المدرب أو مع معلم يتجه ولاؤه اتجاها آخر أو لا تكتمل رؤيته ومعلوماته .

إن الخطوات الثلاث يمكن النظر إليها كعملية واحدة لأنها جميعاً يكمل بعضها بعضا .



الفصـــل الثانى

علم الاجتماع والواقع الاجتماعى المسلم

بقلم

إلياس بايونس

نبذة عن المؤلف :

ولد إلياس بايونس فى باكستان سنة ١٩٣٢ م . ثم أصبح أستاذا لعلم الاجتماع فى جامعة كورتلاند بولاية نيويورك (منذ سنة ١٩٧٣) وكان قبل ذلك أستاذا مشاركا لعلم الاجتماع فى جامعة برادلى فى الينويز بالولايات المتحدة (فيما بين ٩٦٨ ــ ١٩٧٣) وعمل فى جامعة ولاية أوكلاهوما مدرسا لعلم الاجتماع (٦٦ /١٩٦٧) ــ ومدرسا للجغرافيا فى كلية ولاية دينونا بالولايات المتحدة وزميلا (بدعوة) فى الندوات الجامعية المتبادلة عن القوات المسلحة والمجتمع ، أما ما نشره فيشمل « الشخصية الإسلامية » فى مجلة الاتحاد صيف سنة ١٩٦٨ و « المسلمون فى شمال أمريكا ومشاكلهم وتطلعاتهم » و « المجتمعات الوثنية فى البوتقة » و « الصبية الجمايكانيون فى انجلترا : دراسة فى التمسك بالأدب والخروج عليه ».

علم الاجتماع بوصفه علم البحث فى التفاعل البشرى يغطى مساحة واسعة من الموضوعات فقد اهتم علماء الإجتماع بالصراع والتوافق بالتنافس والتعاون بالتنظيم وبث الفوضى بالخروج والطاعة بالاستقرار والتغير وعمليات أخرى تقع فى نطاق التفاعل الإنسانى ، ومن ناحية أخرى ، فقد ركزوا على العلاقات بين الأشخاص فى مواقع المجموعات الصغيرة — كما اهتموا من ناحية أخرى بعمليات ذات وزن أكبر مما يقع خلال المجتمعات أو بينها ، فالتنظيم السياسى والإقتصاد والميلاد والموت والأسرة والهجرة والتربية والقانون والعدل والدين والجريمة وتمضية وقت الفراغ وكل ما يقوم به بنو آدم فيما يتصل بالآخرين ميدانا أصيلا للتحليل الإجتماعى .

وكما أشار « مارش » (١٩ /١٩٦٧) فإن امتداده ومداه بصرف النظر عن علم الاجتماع المعاصر قد طور فى أركان صغيرة من العالم ويمكن لذلك أن يكون محدودا جدا بوصفه مشروعا عاما وهذه واحدة من أخطر المشاكل المحيرة فى علم الإجتماع الحديث التى لا يستطيع علماء الاجتماع إخفاءها : وهى أن الفكر الغربى لم يبق فقط بعيدا عن الإدراكات المحلية فى المجتمعات غير الغربية ولكنه غالبا يكون فى صراع معها بل إن نظريات اجتماعية معينة لا تفسر كثيرا من المشاكل التى تواجهها هذه المجتمعات فى هذه الإيام .

إن أمثلة هذا العيب فى علم الاجتماع كثيرة ، فنظريات الجريمة وشغب الأحداث المبنية على التجارب والبحوث فى الاجزاء الداخلية من مدن مثل شيكاغو ونيويورك لا تفسر الجريمة فى الإتحاد السوفيتى (كونر ١٩٧٢) ولا باكستان (بايونس ١٩٧٦) ولا مصر (حسن ١٩٧٧) ولا أندونيسيا (بانستر ١٩٧٣) ولا فى مجتمعات أخرى ، لقد فسر علم الإجتماع الحديث على أساس من التجارب فى الكنيسة المسيحيه الرسمية ومشاكل الإنشقاق فى المسيحيه ، وطبيعى أن وجهات النظر هذه لا يمكن أن تفسر تجارب وبيئة مجتمعات غير مسيحيه ، والنظريات الأساسية للتغير الإجتماعى تقدم على أساس ما بعد حركة التصنيع وتحديث أوربا وأمريكا (مثلا : مور ١٩٧٣ و ١٩٧٧ ، انجلترا ١٩٦٩) انجلزوسميت ١٩٧٤)

ووجهات النظر هذه وما ماثلها قد تعرضت لهجوم عنيف لتحيزها فى المعتقد (هيتشز ١٩٧٥ ، والرشتاين ١٩٧٥ ، هيل ١٩٧٥) وفى نفس الوقت ، هاجم يورتيس — وهو صاحب إسهام أساسى فى تجديد البحث — هذه النظريات لأنها تنمى نماذج ذات إنتاج مضاد من التطور الاقتصادى .

وهناك نظريات عديدة أخرى تعالج ظواهر اجتماعية أخرى يمكن أن تنتقد وقد انتقدت لهذا السبب ، وسواء كانت هذه النظريات تعالج الجريمة أو التغير الإجتماعى أو عدم المساواة أو الدين ، فإن النظريات الإجتماعية الموجودة الآن تبدو غير دقيقة فى تفسير المجتمعات غير الغربية ، وهذا يبين الطبيعة الثقافية لعلم الاجتماع المعاصر ، وإذا مازدنا فى تدقيق النظر فإننا نجد اختلافات جسيمة فى طرق التناول بين علماء الإجتماع الغربيين من بلد إلى آخر ، ولقد كانت هناك محاولات واضحة لعزو التطورات الإجتماعية إلى اتجاهات إقتصادية أو ثقافية أو عقائدية فى أمريكا (مانهايم ١٩٥٣ ، جولدنر ١٩٧٠) وألمانيا (مانهايم ١٩٥٣ ، آرون ١٩٦٤) وفرنسا (كافيليار ١٩٥٨) وبريطانيا (ماكرى ١٩٥٨) وإيطاليا (دايرنزو ١٩٧٢) وبلاد غربية أخرى ، وحتى لو اختفت هذه الفروق الإجتماعية بين بلد غربى وآخر بسبب التعامل الوثيق بين علماء الاجتماع هؤلاء ، فإننا لانزال أمام الحقيقة المقلقة وهى أن طرق التناول الإجتماعية الغربية تقوم على افتراضيات ونتائج بحوث غريبة عن الواقع الاجتماعى للمجتمعات غير الغربية .

وحينما نحول التركيز من المجتمعات غير الغربية بصفة عامة إلى المجتمعات الإسلامية أو إلى منطقة الثقافة الإسلامية بصفة خاصة فإن المرء يجد أن الدراسة المنظمة للإسلام حقل مهمل إهمالا جسيما فى علم الإجتماع ، فلا تكاد تكون هناك دراسات اجتماعية للإسلام والمجتمعات الإسلامية ، وعلى سبيل المثال يقول ترنر :

« إن فحص أى كتاب دراسى فى علم الاجتماع الدينى نشر فى السنوات الخمسين الماضية سيظهر الحقيقة المؤلمة المتكررة وهى أن علماء الاجتماع إما أنهم لا يهتمون بالإسلام ، أو ليس لديهم ما يسهمون به فى البحث العلمى

الإسلامى . . فليس هناك تراث اجتماعى جوهرى عن الإسلام والبحوث والمنشورات الحديثة فى الموضوعات الإسلامية أقل من القليل ، وأكثر علماء الاجتماع الأكاديميين الذين هم مسئولون عن تعليم مقررات علم الاجتماع الدينى فى الجامعات يحيدون عامدين أو غير عامدين عن تحليل الإسلام لا لشىء ولا لنقص المصادر التعليمية الأساسية . ونتيجة لذلك فهناك حاجة لدراسات فى الإسلام تثير موضوعات هامة فى التاريخ الإسلامى والبنية الاجتماعية فى إطار اجتماعى عام يتناسب والموضوعات الفطرية المعاصرة (١ ــ ٢ : ١٩٧٤ » .

لم يكتف علماء الاجتماع الغربيون بصفة عامة بتجاهل الإسلام كوحدة للتحليل لكنهم كذلك ــ فى المرات النادرة التى تعرضوا فيها للإسلام ظلوا متناقضين فى تناولهم إياه ، فمثلا يقول « نرنر » عن عالم الاجتماع البارز « ماكس وبر » .

« إن أهمية « ماكس وبر » فى علم الاجتماع الحديث لا تعتمد فقط على إسهاماته فى المعرفة الاجتماعية من خلال دراساته الأصيله للهند والصين وأوربا ، فهذه الدراسات هامة ، ولكن « وبر » أسهم كذلك إسهاما ضخما فى علم الاجتماع المعاصر بتحديد فلسفة خاصة لعلم الاجتماع والمنهج اللازم له الذى يحاول أن يعرض تكوين عوامل الواقع الاجتماعى من خلال التفسير الذاتى وستكون حجتى فى الفصول الأولى أنه فى ملاحظاته عن الإسلام ومحمد . كان « وبر » من أوائل علماء الاجتماع الذين أداروا ظهورهم لإرشادات فلسفاتهم ، ويترتب على ذلك أن موقفى نحوه موقف غامض بحق ، فمن ناحية لا يقدم « وبر » إطارا باعثا يمكن من خلاله للمرء أن يثير موضوعات نظرية هامة فيما يتصل بالتطور الإسلامى ، ومن ناحية أخرى ، طبق « وبر » بطريقة متناقضة مبادىء أعلن أنها بالغة اللزوم لطريقة تناول اجتماعية صحيحه (٣ : ١٩٧٤) » .

إن الملاحظات العابرة تُبيّن أن علم الاجتماع الحديث ليس دقيقا فى تحليله للمجتمعات غير الغربية بصفة عامة ، وفى حالة الإسلام بصفة خاصة ، على أى حال فإنه ليس دقيقاً فقط ، بل قد يكون مضللا ، ويترتب على ذلك أننا فى حاجة

إلى علم اجتماع إسلامى من أجل فهم المعتقدات والمجتمعات الإسلامية ، وبدون ذلك التطور ستظل النظرة الاجتماعية إلى الإسلام مشوهة ، ولهذا فإن غرضى من هذا البحث أن أعرض إطارا يُرجع إليه من شأنه أن يعكس الاتجاه الإسلامى كنقيض للاتجاهات الغربية ـــ سواء أكانت ماركسية أم رأسمالية ، وفى أثناء ذلك سأناقش أولا : بعضا من أكثر الاتجاهات سيطرة فى علم الاجتماع المعاصر ، ثانيا : سأناقش بعض الجوانب الواضحة من المعتقدات الإسلامية لكى أبين كيف يختلف علم الاجتماع الإسلامى عن علم الاجتماع الغربى ، وأخيرا ، سأعرض نموذجا للتحليل الاجتماعى الإسلامى .

الاتجاهات المعاصرة فى علم الاجتماع :

بالرغم من أن « ابن خلدون » أخرج علمه فى العمران فى سنة ١٣٧٧هـ أو حواليها فإن من المعتاد تتبع جذور علم الاجتماع الحديث فى كتابات فيلسوف فرنسى هو « أوغست كومت » (١٧٩٨ ـــ ١٨٥٧م) الذى ولد بعد ابن خلدون بما يقرب من أربعمائة وخمسين عاما ، وسواء كان إهمال ابن خلدون يعكس تحاملا قوميا أولا من جانب علماء الاجتماع الغربيين فإنه بكل تأكيد يؤيد وجهة نظرنا فى أن عالم الاجتماع الحديث جاهل تماما بالإسلام والعالم الإسلامى .

وبالرغم من أن كومت ليس مصدر إيحاء لعلماء الاجتماع المحدثين فإن تأكيده مع ذلك على المنهج الوضعى فى دراسة الظاهرة الإنسانية متميزة عن الفلسفات التأملية الاجتماعية والسياسية للعصور الماضية ولا يزال يشكل عقيدة راسخة فى المذهب الاجتماعى الحديث ، وعلماء الاجتماع ، كأشباههم فى علوم المادة والطبيعة ، يفترض أنهم يدرسون موضوعاتهم ـــ مجتمعات وجماعات وأفراد ـــ مع الإحساس بانعدام التعاطف ، ومع اعترافهم بأن موضوعاتهم تتكون من كائنات بشريه فإن علماء الاجتماع يحذرون أنفسهم من التحامل القومى أو اختلاط آرائهم بقيمهم الشخصية أو الجماعية . ولكون علم الاجتماع علماً ، فإن علماء الاجتماع يتوقع منهم

أن يقيموا آراءهم على النتائج التجريبية فقط ، ومااليس تجريبيا يفترض أنه تأملي وليس ذلك صحيحا بالضرورة .

ورغم هذه التحذيرات التى تعد جزءا جوهريا فى أى كتاب يقدم لعلم الاجتماع اليوم ، فإن أكثر الآراء فى علم الاجتماع تعكس تحاملا من جانب مؤلفيها وأكثر علم الاجتماع تأملى فى التحليل الأخير ، ولعل من الممكن تماما ممارسة الضبط على مثل هذا التحامل ولكن درجة الضبط تتنوع دائما من عالم اجتماع إلى آخر ، ورغم أن علماء الاجتماع قد قدموا عددا من الآراء عن المجتمع الإنسانى فسوف أحصر نفسى فى ثلاث طرق رئيسية للتناول سائدة بين علماء الاجتماع اليوم .

١ ــ طريقة التناول البنيوية الوظيفية :

إن طريقة التناول البنيوية الوظيفية التى سادت فى أواخر الثلاثينيات تنظر إلى المجتمع نظرة شاملة ، وأول من أوجد هذه الطريقة « تالكون بارسونز » فى جامعة هارفارد (١٩٣٧) ثم طورها جيل كامل من تلاميذه وتلاميذهم فى امريكا بصفة أساسية ، وليست هذه الطريقة فريدة بالنسبة لعلم الاجتماع . والحقيقة أن الاحتجاج الأساسى لهذه النظرة إلى المجتمع قد استعير من علم الحياة .

وهناك افتراضان أساسيان تقوم عليهما هذه الطريقة ، الافتراض الأول أن المجتمع نظام يتألف من بنيات فرعية يعتمد بعضها على بعض بطريقة تجعل التغير فى جزء ينعكس آليا على شكل تغير فى الأجزاء الأخرى أيضا ، ولهذا فإن مهمة التحليل الاجتماعى هو اكتشاف ماذا يؤثر فى ماذا ، والافتراض الثانى إن أى بنية أو نشاط قائم ــ مهما بدا ضارا لغير عالم الاجتماع ــ له وظيفة دعم الأنشطة أو البنيات الأخرى فى النظام الاجتماعى ، ومن أمثلة هذه البنيات فى المجتمع بوصفه نظاما ، الأسرة والاقتصاد والنظام السياسى والدين والتربية وطرق الاستجمام والقانون ، ــ مكتفين من ذلك بالقليل ــ وكل بنية يفترض أنها مدعمة بالأدوار التى يقوم بها الناس فى مكانتهم الفردية فى إطار هذه البنيات ، وأخيرا فإن هذه الأدوار لا يمكن أن

تختار إلا بتعلم القواعد التى طورت نتيجة الإجتماع العام فى المجتمع ، لهذا سميت هذه الطريقة أيضا النموذج الإجماعى التى ينظر بها إلى الناس على أنهم متعاونون متفقون مشاركون فى صناعة القواعد حتى يتخذ المجتمع بنية النظام المستمر .

وقد انتقدت هذه الطريقة على أساس أنها تتجاهل دور الصراع والثورة والمنازعات التى لا يمكن تجاهلها فى التحليل الاجتماعى ، وأكثر من هذا فإن هذه الطريقة قد انتقدت ايضا لتبنيها الأمر الواقع (ماهو موجود خير) وذلك لكى تساند البنية الرأسمالية للديمقراطيات الغربية بصفة عامة والديمقراطية الأمريكية بصفة خاصة ، والواقع أن هذه الطريقة تسوى بين التحديث والتغريب أى أن النظم الصناعية لايمكن أن تتطور وتدعم بغير الظهور السريع لنظم هى من خصائص المجتمعات الغربية ، مثل ، المادية والعلمانية والديمقراطية والانكباب على العمل .

إننى لا انتقد « بارسونز » وتلاميذه لاستمساكهم بالمجتمع الرأسمالى الحديث نموذجا لطريقتهم فى علم الاجتماع ؛ وعلى أى حال ، فإننى أتساءل فيما يتصل بالتطبيق غير النقدى لهذا النموذج ، على المجتمعات غير الغربية بصفة عامة والمجتمعات الاسلامية بصفة خاصة ، مجتمعات كانت لها تواريخها فى الاضطرابات والانقلابات والاستعمارات ومؤثرات خارجية أخرى ناشئة عن السفر والتربية والتجارة .

٢ ـــ طريقة التناول الماركسية أو طريقة الصراع :

تشكل الطريقة الماركسية أو طريقة الصراع أهم بديل عن الطريقة البنيوية الوظيفية فى علم الاجتماع العام اليوم ، وله « كارل ماركس » (١٨١٨ ـــ ١٨٨٣) شهرة واسعة بوصفه مؤسس الحركة الاشتراكية العالمية ، وفى حين كان الجزء الأكبر من كتاباته موجها للدعوة إلى هذه الحركة ، فإن كثيرا من آرائه المذهبية تعد الآن اجتماعية ، وعلى أى حال ، فبينما لا يوجد إلا تحامل عقائدى ضمنى فى الكتابات التى خصصت للطريقة البنيوية الوظيفية فإن أتباع الاراء المذهبية لـ « ماركس » يستخدمون توجيهاته العقائدية والاجتماعية بكل صراحة .

يقوم علم اجتماع « ماركس » على افتراضين أساسيين ، فقد نظر إلى النشاط الاقتصادى على أنه المتحكم الأساسى فى كل الأنشطة الاجتماعية ونظر إلى المجتمع البشرى أساسا من خلال الصراع على مر التاريخ ، فالنشاط الاقتصادى فى المجتمع يسيطر على كل البنيات الأخرى فى المجتمع ، كالتنظيم السياسى والأسرة والدين والقانون والفن والأدب والعلم والأوضاع الأخلاقية ، لقد رأى وضع الإنتاج الاقتصادى عبر التاريخ الإنسانى وأن أكثر المصادر الإقتصادية كانت فى أيدى قلة متميزه فى المجتمع فى حين حُكم على بقية المجتمع بأن تعمل لصالح هذه القلة وأن تظل تحت رحمتهم وهكذا رأى « ماركس » المجتمع الإنسانى مقسما إلى طبقتين طبقة الملاك الذين يَسْتغِلون دائما وطبقة العمال الذين يُستغلون ، وهذا الاستغلال المتصل حسب قوله يجعل الثورات ضرورية ، وعلى أى حال ففى غيبة أى نمط آخر من أنماط الاقتصاد كما يقول فإن قادة الثورة اتبعوا نفس نظام الاستغلال فسيطروا على أكثر مصادر الثروة وحكموا على الجماهير مرة أخرى أن يحتلوا مكانة العمال ، ويقول ماركس إن هذه العملية زادت حدة فى أعقاب تصنيع أوربا .

وبعد أن أقام نظرته إلى المجتمع الإنسانى على أساس التطور التاريخى ، عرض ماركس معتقده فى الاشتراكية بوصفها حلا نهائيا به تصبح كل مصادر الثروة مملوكة لكل واحد من خلال الممثلين الشرعيين فى الحكومة ، ولأنه لن يكون هناك ملاكا ، كما يقول ماركس ، من الناحية المثالية فلن يكون هناك صراع بعد ذلك أو نزاع أو استغلال ، وكما مر آنفا ، ظل اتباع ماركس مرتبطين بطريق مباشر أو غير مباشر بفلسفته وعقيدته على السواء ، فمن ناحية نظر إلى المجتمع الإنسانى على أنه ملئ « بالصراع والمنازعات بدلا من الاتفاق والتعاون ، ونظر إلى القانون على أنه من صنع المستغلين ، ونظر إلى الدين على أن المستغلين أقاموه من أجل صالحهم ، ونظر إلى الجريمة على أنها نتيجة ضرورية للاستغلال وعلى أنها نتيجة للتشريعات الاستغلالية . وباختصار ، نظر إلى الاستغلال والصراع على أنهما العمليتان الأساسيتان فى المجتمع الإنسانى بوصفهما نظاما مستمرا .

ومن ناحية أخرى فإن أتباع هذا النموذج لايبدو أنهم يخفون اقتناعهم بأن الاشتراكية هى الدواء الوحيد للاستغلال والصراع الدائم فى المجتمع ، وإلى عهد قريب كان علماء الاجتماع فى الأقطار الاشتراكية هم وحدهم تقريبا الذين اتبعوا هذا النموذج مع آخرين فى أقطار أوربا الغربية ، وعلى أى حال ، فإن العواطف المعارضة للماركسية تهبط الآن فى أمريكا وقد بدأ عدد كبير من علماء الاجتماع الأمريكيين فى اعتناق النموذج الماركسى للمجتمع ، والعقيدة الماركسية أيضا .

إن الإنسان لا يتحتم عليه أن يكون تابعا لماركس لكى يدرك وجود الاستغلال الاقتصادى فى المجتمعات وفيما بينها ، وعلى أى حال فإنه من الواضح أن النشاط الإنسانى لا يتحكم فيه نمط الانتاج كما افترض ماركس ، كما لايبدو صحيحا أيضا أن النظم الاجتماعية تنشأ وتقوى نتيجة للصراع بين الجماعات ، وقد وجد أن الجماعات الانسانية بعد ذلك أنها أكثر تعقيدا فى بنائها الطبقى والعرقى من النظام المزدوج الذى رآه ماركس .

وغالبا ما قيل إن نظرية الصراع أكثر مناسبة لتعليل التغيرات فى المجتمعات وأن الوظيفية أقدر على تفسير بقاء كثير من ملامح المجتمع ، وعلى أى حال ، فربما يكون تعميما مأمون العاقبة . إن أصحاب نظرية الصراع يركزون بشكل أشد على النزاعات والتغيرات الاجتماعية لأنهم من الناحية الشخصية أكثر احتمالا لأن يرغبوا فى التغير الاجتماعى المتطرف . اما الوظيفيون فانهم يركزون بشكل أكثر على الاستقرار لأنهم من الناحية الشخصية أقل احتمالا لأن يرغبوا فى التغير الاجتماعى المتطرف وأكثر احتمالا لأن يفضلوا إصلاح الأوضاع القائمة ، وهكذا يعكس الضغط العقائدى لنظرياتهم رغبة من ناحية لمعرفة كيفية تمزيق المجتمعات ومن ناحية أخرى لمعرفة كيفية تمزق المجتمعات ، ومن المستحسن أكثر من ذلك القول بأن المجتمعات تشهد كلا من الاتفاق والصراع داخليا ودوليا وأن المجتمعات يمكن أن تتغير بسبب التشنجات الداخلية كما يمكن أن تتغير بسبب الضغوط الخارجية ولكنها يمكن أن تتغير أيضا التغير البطىء المتدرج فى الأخلاق والعادات والتطور والعلم التطبيقى من خلال التوافق والمشاركة المتبادلة .

ولاتزال هاتان الرؤيتان الشاملتان عاجزتين عن إخبارنا بطبيعة التفاعل بين الناس أو فيما بينهم فى مواقف محدودة ، إنهما تمران مرور الكرام بالعقلية الإنسانية واتخاذ القرار كما لو كانت الكائنات البشرية بمثابة كرات البلياردو تدفع هنا وهناك بواسطة قوى لا سيطرة لها عليها ، وقد يكون علم الاجتماع ناقصا بغير طريقة للتناول تنظر عن قرب إلى التفاعل البشرى الذى هو لبنة المجتمع البشرى .

ولاشك أن الكائنات البشرية غالبا ما يتولد عنها بمعرفة أو بغير معرفة عمليات أكبر ترغمها على اتخاذ بعض الاتجاهات المعينة ، وعلى أى حال ، فكيف يتجاهل علم الاجتماع وجود الفرد الاجتماعى الذى يدرك هذه العمليات ويعطيها معنى ويقاومها أو يقرر الاندفاع معها فى طريقها ؟ إن التفاعلية الرمزية أو نظرية الذات هى تلك الرؤية المجهرية فى علم الاجتماع التى يمكن أن تكون تأملية خالصة فى هذه المرحلة من مراحل التحليل ولكن أقل الرؤى تورطا فى التحامل العقائدى بالرغم ــ كما سترى فيما بعد ــ من أن هذه الطريقة متأثرة إلى حد بعيد بالظروف الاجتماعية التى نشأت فيها .

٣ ــ التفاعلية الرمزية أو النظرية الذاتية :

إن التفاعلية الرمزية أو النظرية الذاتية والتى تعرف غالبا بطريقة التناول التفاعلية ببساطة ، كما يدل اسمها ، تبدأ تحليلاتها بالتفاعل الاجتماعى على أقل مستوى من المستويات ، من هذه الرؤية المجهرية على خلاف أنماط أخرى من علم النفس الاجتماعى ، وتأمل فى توسيع مجال تحليلاتها لكى تضع يديها على المجتمع كله بوصفه مجموعة متكاثرة من عمليات التفاعل ، فى هذه الطريقة ينظر إلى الكائنات البشرية على أنها مواقف تعليمية قد تكون مطيعة أو ناشزه ، مواقف تعامل اقتصادى وسياسى ، مواقف فى نطاق الأسرة أو خارجه ، مواقف لعب أو تربية مواقف تنظيم رسمى أو غير رسمى . . الخ . إنه على أساس هذه العملية التعليمية ينظر إلى الأفراد على أنهم يجددون أو يفسرون مواقف أخرى والتى يجدون أنفسهم فيها بطريق مباشر أو غير مباشر ماديا أو نفسيا ، وعلى أساس هذه التفسيرات يقدمون المسوغات

ليتخذوا قرارات بالعمل أو بالامتناع عنه ، إن هذه المسوغات يمكن غالبا أن تكون مخطئة أو حتى غير مقبولة من الآخرين فهذا أمر مفترض ، وعلى أى حال ، فهذه الطريقة لا تعزو إلى هذه المسوغات دور السببية ، فإذا نسبت السببية إلى أى شيء فإنها تنسب إلى الفاعل نفسه ، وكل فاعل يفترض أن يكون بانيا لعمل ومسئولا عنه ، وحتى حينما يرى شخص وكأنه غير قادر على تحدى الظروف فإن هذه الظاهره يفترض أن تكون مفسرة من زاوية رؤية الفاعل نفسه فقط ، والأعمال العادية أو الانعكاسية وحدها هى التى نفترض أن تكون معفاه من هذا المنطق .

إن جذور الطريقة التفاعلية تضرب فى النزعة العقلية لـ « جون لوك » ونظرية المعرفة المثالية لـ « كانط » وعلى أى حال ، فقد ظهرت على أنها ميدان متميز فى علم الاجتماع نتيجة للإسهامات التى قدمها « جون هورتون كولى » فى جامعة ميتشجان وكذلك « روبرت بارك » و « ويليام ا . توماس » ثم أكثرهم أهمية « جورج هربرت ميد » وكلهم فى جامعة شيكاغو . لقد درس « ميدن » فى هذه الجامعة من سنة ١٨٩٧ الى ١٩٣٣ ونستطيع أن نقول بدون تحيز إن هذه النظرية كانت ضاربة فى التأمل منذ البداية ، وبالرغم من أن « توماس » وآخرين أكدوا على البحث التجريبى وأخرجوا أعمالهم الضخمة على أساسه فإن الأفكار الرئيسية لهذة الطريقة دارت حول افتراضات « ميد » التى بقيت دون تغير حتى آخر حياته ، وقد بقيت أمثلته فى أكثرها افتراضية غير موثقة تعتمد على الذوق العام لا على نتائج البحث ، لقد درس أكثر من ثلاثين عاما ولكنه لم يكتب كتابا مطلقا . وقد ظهر كلام رسمى له فى طريقته حينما قارن تلاميذه مذكراتهم التى كانوا يكتبونها عنه فى المحاضرات ونشروا كتابا بعنوان « العقل والذات والمجتمع » باسمه بعد موته بعام ، وبالرغم من الطريقة التفاعلية ظلت غير معروفة بسبب الانتشار السريع للبنيوية الوظيفية فى أمريكا فى نفس الوقت تقريبا فإن قليلا من الاتباع المخلصين لهذه الطريقه استمروا فى تنقية نظرياتها وطوروا استراتيجيات أبحاثهم وموادهم الخاصة ، وبما أن انصرافا عاما عن الطريقة البنيوية الوظيفية بدأ يوجد فى أمريكا فى هذه الأيام فإن الطريقة التفاعلية تزداد سيطرتها .

توصف الطريقة الرمزية التفاعلية بأنها غير علمية ، حيث أنها تأخذ فى الأعتبار عدم التنبؤ بالعمل الإنسانى فى حين أنها تحاول أن تقدم فهما له من زاوية رؤية الفاعل نفسه ، وهكذا ، فإن هذه الطريقة الجهرية ، وهى تحاول فهم المجتمع الإنسانى على أساس الكيفية التى ينظر بها الناس إليه وكيفية اتخاذ قراراتهم بناء على ذلك ، تدعى أن فى وسعها توسيع بؤرة الضوء لديها من العمليات القليلة التعقيد إلى عمليات أكثر تعقيدا فى الشئون البشرية .

العقائد الاجتماعية فى الإسلام :

يعطى الإسلام صورة **جدلية** — كما فى طريقة الصراع — عن المجتمع الإنسانى من خلال النشأة التاريخيه ، ومن وجهة النظر هذه ، يوضح التاريخ الإنسانى صراعا بين أولئك الذين جاءوا بالهدى الإلهى لكى يقيموا مجتمعا عادلا وأولئك الذين عارضوا هؤلاء الأنبياء بصفة دائمة ، ولما كان الأنبياء قادرين على إقامة النظام العادل ، فإن خلفهم سرعان مانسوا مع مرور الزمن ما عرفوا من الرسالة الصحيحة ، ومن ثم كانت الحاجة إلى رسول آخر يحاول مرة أخرى إقامة نظام جديد يتناسب مع التطور الثقافى الذى انتهى إليه المجتمع الإنسانى بعد مرور فترة من الزمن ، وأخيرا ومع اتصال معين للتطور الثقافى الإنسانى جاءت آخر صيغة وأشملها للحياة الإجتماعية فى الإسلام على يدى النبى محمد ﷺ ، وهكذا ، فإن نظرة الإسلام إلى المجتمع الإنسانى — كالنظرة الماركسية — **ملتزمة عقائديا .**

والنظرة التنظيمية إلى المجتمع الإسلامى التى تميز طريقة التناول البنيوية الوظيفية ليست شيئا جديدا بالنسبة لمسلم عقائدى ، فبالنسبة له ليس المجتمع الإنسانى فقط بل الوجود كله نظام . وقد جاء الإسلام لإقامة نظام جيد التماسك يعمل فى ظل قواعد جاءت من عند الله ، وأى مجتمع يحيد عن هذا المثال هو مجتمع واقع فى صراع ينشأ عنه مع مضى الوقت التمزق ، وإذا أمعنا النظر ، فقد لا يكون من العسير أن نجد أن التأكيد على حرية العمل (أو حرية **الإرادة**) الذى أصبح العلامة **المميزة** للطريقة التفاعلية **الرمزية** فى علم الاجتماع يشكل أساسا للقانون والعقوبة فى الإسلام ،

فالإسلام وهو ينكر مجرد فكرة أن البشر ورثوا خطيئة آدم يصف آدم وحواء وذريتهما بأنهم يمكن أن يطيعوا كما يمكن أن يعصوا القانون الإلهى حسب مشيئتهم .

ولكونه إلهى الأصل ، فالإسلام هو القانون الطبيعى للتعامل الإنسانى ، وليس هناك طريقة أخرى عادلة للتعامل الإنسانى ، لقد خلق الله الوجود وأنزل سنن البناء والتغيير فيه ، ولما كان كل شىء فى الوجود ، جمادا او حيوانا ، يقوم بوظيفته حسب القانون الإلهى فإن كل الأشياء تؤدى وظائفها فى انسجام ، إن علماء الطبيعة والكيمياء والحياة يحاولون اكتشاف هذه القوانين ، وقد خلق الله تعالى الإنسان وأعطاه حرية الإرادة والعقل ، ولما كان الإنسان عرضة للخطأ فى اتخاذ قراراته بسبب نقص معرفته فقد أعطى قانون التعامل الذى يخلق الإنسجام والسلام ويزيل الصراع والاستغلال ، وبغير قانون الله تعالى ينهار الوجود ، وبعدم اتباع قانونه يدمر البشر بعضهم بعضا ، إذن فالإسلام ليس مجرد صيغة عبادات إنه عملية طاعة لحكم الله فى العلاقات الإنسانية من جميع جوانبها : الإقتصادى والسياسى والأسرى والقانون والعقوبة والحرب والاختراع والتربية والتفاعل الاجتماعى ، والتركيز ينصب على التعمد ، فأى خروج غير مقصود على هذه القواعد يمكن أن يعذر صاحبه ، وأى خروج مقصود على هذه القواعد لا يعرض صاحبه للعقوبة التى يوقعها المجتمع وكذلك عقوبة الآخرة فقط ، بل إنه ينذر بذور التدمير الذاتى فى هذا العالم ، وأخيرا وبما أن الإسلام هو القانون الطبيعى للتعامل حتى ولو لم يطبقه مجتمع إسلامى ما ، فإن هذا المجتمع يتجه آليا الى الظلم والانحدار ، وحتى لو طبق هذا القانون مجتمع غير مسلم فإنه ينتعش .(٥)

ولكن ما المعتقدات الإسلامية ؟ فى هذه الأيام انتهى **الأمر** بالمثقفين المحدثين إلى أن يروا العالم مقسما إلى موقفين عقائديين ــ الاشتراكى والرأسمالى ، وعلى أى حال فمن المبالغة جعل العالم كله مقسما إلى نمطين عقائديين فى العمل ولكن يجب أن نرى العالم على أنه سلسلة متصلة الحلقات تنتهى بالاشتراكية من ناحية وبالرأسمالية من ناحية أخرى . وفيما بينهما قد توجد ألوان مختلفة من الرأسماليه وألوان مختلفة من

الاشتراكية ، والإسلام يحتل مكانة وسطا فى هذه السلسلة حتى أنه يبدو اشتراكيا إذا نظرنا إليه من زاوية الرأسماليه وإذا نظرنا إليه من زاوية الاشتراكية فقد يبدو كالرأسمالية والنتيجة على كل حال هى أنه ليس هذه ولا تلك ، لقد أعطاه الله تعالى للإنسانية قبل أن توجد الرأسمالية والاشتراكية بوصفهما معتقدين معترف بهما بزمن طويل ، إنه يتجنب تطرف كل من الرأسماليه والاشتراكية ، وفوق كل ذلك فهو معتقد ليس من صنع البشر ، إنه نبع مباشرة من الإرادة الإلهية ، ولهذا فمنطقياً لا يشبه أى معتقد إنسانى وإن كان من الممكن للمرء أن يطبق فكرة السلسلة من أجل المقارنة فقط .

والديمقراطيه فى شكلها السياسى هى البنية الوحيدة القريبة من الإسلام فالله تعالى هو رأس الدولة ، ومسئولية المؤمنين أن ينتخبوا أو يختاروا صناع القرار من بين أنفسهم وأن يخضعوا لسلطانه مادام مطيعا لأمر الله تعالى كما بلغه رسوله ﷺ ، ويبين هذا عملية الشورى التى هى قابلة للتطبيق فى كل الشئون التى يكون فيها نزاع او عدم أتفاق ، وعلى أى حال ، يجب أن لا نخلط بين الشورى وبين الديمقراطية الحديثة التى يحاول الناس بها الوصول إلى المناصب لا لشىء إلا لدعم سلطانهم ، فالشورى من حيث المبدأ لا تمنح السلطان لطالب قوى ، وإنما هى أساسا عبادة الله ، تشبه كثيرا انتخاب البابا ، وعلى عكس البابا فإن الأمير المنتخب للدولة الإسلامية له سلطة لتصريف كل شئون المجتمع والنتيجة على وجه الإجمال أن الشورى هى أساس التشريع والتغيير فى المجتمع حتى الأمراء لا يمكن أن يكونوا فوق الشورى ، ومن النتائج المباشرة لهذا المبدأ ، العدل ، فالقاضى عليه أن يؤدى عمله بطريقة مباشرة فى طاعة الله ورسوله والتشريع الذى أنتهى إليه من خلال عملية الشورى ، والقاضى بهذا مستقل وكل أصحاب القرار والنخبة الأخرين عليهم أن يطيعوا أقضيته .

والإسلام فى بنائه **الإقتصادى** سمح بحرية التجارة والملكية الفردية . وعلى أى حال ، فقد حرم الإسلام بحزم الربا الذى يقوم عليه العمل البنكى الحديث . وحرم الإسلام القمار وفرض الزكاة التى يفترض أنها حق المحتاجين وليست إحسانا من قبل

القادرين ، وبالإضافة إلى ذلك فقد نظم الإسلام قواعد الميراث التى تحول قدرا كبيرا من تركة المتوفى إلى المحتاجين والفقراء ، إن هذا هو الحد الأدنى من متطلبات الاقتصاد الإسلامى ، ووراء هذه المتطلبات الدنيا ، هناك تحذيرات من كنز المال والكسب الزائد عن الحد وتحذيرات لأولئك الذين يحبون أموالهم أكثر مما يحبون العمل بحسب العدل الإسلامى ، وهكذا فالإسلام من ناحية يمنع استيلاء عدد قليل من الناس على مصادر الثروة ، ومن ناحية أخرى يُحل اقتصاد السوق الحر .

وبالإضافة إلى قواعد العمليات الشاملة هذه ، قدم الإسلام قواعد للتعامل والسلوك الشخصيين كالزواج والطلاق وطريقة الكلام واتخاذ الأوضاع المناسبة فى مخاطبة الآخرين ، ويفترض فى كل هذه المعتقدات على أى حال أن تُلتزم نتيجة للطاعة الشخصية لله تعالى ، وتتم هذه الطاعة وتقْوى ، بالصلوات الخمس وصوم رمضان لا صوما منفردا بل صوما جماعيا حتى تنشأ بيئة للتقوى فى مجتمع المؤمنين .

إن ضيق المسافة لا يسمح لى أن أتعدى القواعد الرئيسيه للمعتقد الإسلامى التى لخصتها آنفا ، وباختصار ، يركز المعتقد الإسلامى على كل من العمليات المجهرية والعمليات الشاملة للمجتمع الإنسانى حتى أن العبادة الشخصية لله لا يفترض فيها أن تكون غاية فى ذاتها ، بل الغاية فى النهاية إقامة الدولة الإسلامية التى يدعى الآخرون للانضمام إليها .

طريقة التناول الاجتماعية الإسلامية :

يمكن أن نسأل آخذين فى الاعتبار الملاحظات السابقة ، كيف ينبغى أن يبدأ عالم الاجتماع المسلم ؟ لقد خلق الله الإنسان وزوده بالقدرة على التعليم وعلى اتخاذ القرار ، كما أعطى الإنسان أيضا نظاما مثاليا للتعامل ، وعلى ذلك ، فمن وجهة النظر الإسلامية ، لا خطأ فى التسليم بوجود الصراع والتوافق فى الشئون الإنسانيه ، وعلى أى حال ، فالمجتمع الإنسانى لا يمكن أن ينظر إليه من خلال الصراع والتوافق فقط ، بل يمكن أن نفترض وجود حالات الصراع والتوافق إلى الحد الذى يبتعد بالمجتمع أو يقترب به من المثال الإسلامى .

هناك نقطتان أساسيتان على الأقل تختلف فيهما طريقة التناول الاجتماعية الإسلامية عن علم الاجتماع المعاصر ، أولاهما تتعلق بمعاملة علماء الاجتماع العامة للدين ، فالبنيوية الوظيفية ونظريات الصراع افترضت بصراحة ، والتفاعلية الرمزية افترضت ضمنا فقط ـــ وربما بشئ من الغموض ـــ أن الدين أحد أشياء كثيرة تحدث فى المجتمع ، ونتيجة لتجارب البنيويين الوظيفيين فى مجتمعات مسيحيه عالجوا الدين على أنه واحد من النظم الاجتماعية . فقد جعل « دور كحايم » ـــ وهو من ابرز مؤسسى الوظيفية ـــ من الدين نُصُبا توتميا (اختراعا ثقافيا) الذى يفترض فلسفة اجتماعيه ، على أى حال فإنه يوفر الوحده الجماعية ، إن هذا الافتراض العام بين علماء الاجتماع الغربيين يتفق والفلسفة الرأسمالية الحديثة أى أن الدين والدولة شيئان منفصلان تربطهما علاقة تعاون .

ومن ناحية أخرى فإن نظرية الصراع تختلف عن طريقة التناول البنيوية الوظيفية فى أنها تنظر إلى الدين على أنه بالضرورة شئ ضار « مخدر للشعوب » كما يقول ماركس ، وإلا فإن نظريات الصراع ، شأنها شأن طريقة التناول البنيويه الوظيفية التى نظرت إلى الدين على أنه أحد النظم الاجتماعية ، وزيف اجتماعى يقوم بدور الوسيلة ـــ بصرف النظر عن أصله ـــ فى أيدى المستغلين ليقوى سيطرتهم على الفقراء والضعفاء ، وعلى عكس ما يعتقد كثير من الناس ، تعد نظرية الصراع الدينى مسئولا عن الاستغلال ، يؤيد الظالم ويبعث على الجريمة والشذوذ فى المجتمع .

ومن ناحية أخرى فإن التفاعلية الرمزية لا تهتم ـــ بطريق مباشر . بسبب نظرتها المجهرية ـــ بقضايا ذات طبيعة أوسع فى المجتمع وهى لهذا غير ملتزمة فى هذا الصدد ، ويميل أتباع هذه الطريقة إلى التركيز على موضوعات مثل التدين الفردى وعملية التحول من دين إلى دين والنظرة إلى النفس عند الناس فيما يتصل بأديان كل منهم ، وعلى أى حال ، فبما أن أكثر التفاعليين الرمزيين أمريكيون فإن دراساتهم للدين لم تكن بحال من الأحوال مختلفة عن الطريقة التى يعامل بها الدين فى أمريكا أى على أنه واحد من أشكال كثيرة للتعامل الاجتماعى ، وقد تحقق هذا بوضوح فى حالات

المواقف المتصارعة فى المجتمع العلمانى ، فمثلا ، أبان « بيرتشارد » (١٩٥٤) حيرة القسيس العسكرى الذى يقتضيه تدريبه الدينى الحب والرحمة ولكن كان عليه أن يغض الطرف عن قتل جنود الأعداء ، وبالمثل بين « كمورفيسكى » (١٩٥٣) حيرة الفتيات الكاثوليكيات فى كلية من الكليات حينما واجهن ببيئة تميل إلى التحرر ، وبالرغم من أن التفاعليين الرمزيين لا يدعون التعميم من منطلق النتائج التى توصلوا إليها فيما يتصل بكل المواقف الاجتماعية فلا يبدو أن لديهم أى بديل آخر لو أنهم اختاروا أن يصنعوا ذلك .

إن طريقة التناول الإسلامية لابد بكل تأكيد أن تختلف عن طريقة تناول الدين فى علم الاجتماع الغربى ، فالإسلام فى نظر المسلمين جاء لنفع البشرية وكما قيل من قبل ، فإنه يفترض أن يكون القوة الأساسية الشاملة فى المجتمع لإقامة النظم ، إن المجتمعات المسلمة ، حتى تلك التى تجاهر بالفصل بين الدين والدولة ، تمارس الدين ، وإن كانت الممارسة غير كاملة ، فى كل جانب من جوانب حياة شعبها قوميا وعالميا ، وقد لا يكون فى وسع علماء الاجتماع المسلمين وهم يتبعون علماء الاجتماع الغربيين أن يحللوا الإسلام كمذهب بل وربما يواجهون صعوبات مختلفة فى تحليل المجتمعات الإسلامية . وقد يدفعهم اتباع الافتراضات الإسلامية التصورية إلى أن يهتموا بمعرفة درجة الخلاف بين الواقع والمثال : فإذا ما كان ذلك هو موضوع الاهتمام الأول من قبل عالم الاجتماع المسلم كما ينبغى،فعليه أن يطور نموذجا إسلاميا « نمطا مثاليا » يمكن بحسبه الحكم على كل المجتمعات الإسلامية وكذلك الأقليات الإسلامية فيما يختص بدرجة اتفاقهم مع المثال الإسلامى ، إن كل أنواع المقاييس — التاريخى والإحصائى ودراسة الحالة وملاحظة المشارك وحتى التجريب — يمكن أن تطبق فى استخدام هذا النموذج ، وينبغى أن يكون الهدف توليد مواد مقارنة حتى نرى إلى أى حد يبتعد المسلمون عن الإسلام اليوم .

وبعد ذلك ، يمكن لعالم الاجتماع المسلم أن يتساءل فيما يتصل بالغرض العام لعلم الاجتماع الغربى المتعلق بدور الدين بصفة عامة . مامدى صحة القول بأن الدين ليس إلا واحدا من النظم فى المجتمعات الأخرى ؟ ألا يمكن أن يكون صحيحا أنه حتى فى المجتمعات غير الإسلامية ، بما فى ذلك المجتمعات المسيحية يؤدى الدين

دورا أكثر أهمية بكثير مما اعترف له به حتى الآن ؟ إن عددا كبيرا من الأمثلة التى تتحدى هذا الافتراض يمكن ضربها على الفور . فمثلا ، تقوم دولة إسرائيل على أساس من الدين (وهو شىء قد يجعل المسلم الصحيح الإيمان يصفرُّ حسدا) . وفى كل المجتمعات الغربية والمسيحية الأخرى تقريبا يؤدى اليمين عند تولى المناصب أو قبل الشهادة فى المحاكم باسم الله (أو على الكتاب المقدس) ولقد أصبح أحد المسيحيين بالتعميد رئيسا لأمريكا ليس هذا فقط ، بل لقد نجح فى تمزيق أسطورة الليبرالية فى البلاد ، وهناك كثير من البلاد الغربية يحتل الدين فيها مكانة الدين الرسمى للدولة ، ولابد أن يكون هناك سبب ما لانتعاش التبشير بالإنجيل فى أمريكا . حقيقة إن المسيحية وبعض الديانات لاتزود أتباعها بقواعد الحياة الاجتماعية الكاملة ، ولكن غالبية هذه الأديان لايبدو أنها تحد تصوراتها الذاتيه الدينيه بحدود الكنائس والمعابد فقط ، وبالطبع قد يقول أحد علماء البنيوية الوظيفية إن تأثير الدين بوصفه نظاما اجتماعيا من شأنه أن يُحَسَّ فى كل النظم الأخرى فى المجتمع ، وعلى كل حال ، فإن درجة هذا التأثير واتجاهه يجب أن يقدر بواسطة البحث التجريبى .

إن البحث الاجتماعى الغربى لايزال حتى الآن يهتدى بافتراضات تنزل بالدين إلى مستوى أحد النظم الكثيرة فى المجتمع وبسبب هذه الافتراضات لم يسمح البحث مطلقا بالنظر فى التأثيرات الأعلى من النظم والأوسع للدين فى المجتمع ، وقد كانت النتيجة تطور علم الاجتماع الدينى الذى يعالج أشياء كثيرة مترتبة على الدين نظريا وعمليا ، إن ما نحتاجه هو استراتيجية للبحث تتحدى لا تتبع هذه الافتراضات الخاصة بالدين والمجتمع التى يعتقد فى صحتها الآن .

لابد للمؤمنين بعلم الاجتماع الإسلامى أن يبدأوا مثل هذه البحوث كتوسيع لطريقة تناولهم ، وينبغى تطوير نماذج التأثيرات الدينية على أنها أنماط مثالية للمجتمعات ، توضع موضع الدراسة لقياس درجة اتفاق هذه المجتمعات مع تعاليم أديانها .

وباختصار ، على علماء الاجتماع الإسلامى أن يكونوا علماء اجتماع مقارنين فى تحاليلهم الاجتماعية داخل المجتمع وبينه وبين غيره ، مع نظرة دينية صريحة ، لا نظرة مادية وعلمانية خالصة إلى المجتمع البشرى . والنقطة الأساسية الثانية التى يفضل فيها

علم الاجتماع الإسلامى الاتجاهات السائدة فى علم الاجتماع المعاصر تأتى من خلال ما يمكن للمرء أن يسميه علم الاجتماع التطبيقى ، أو حسب عبارة « ليند » (١٩٣٩) المعرفة من أجل ماذا ؟

إن علماء الاجتماع ـــ باستثناء القائلين بنظرية الصراع الذين لم يذهب أكثرهم بعد إلى ماوراء التحمس للمجتمع النموذجى الإشتراكى ـــ يعانون من أزمة هوية فيما يتصل بهذا الموضوع المعين ، وتثير قضية تطبيق المعرفة الاجتماعية بالضرورة موضوع التمسك بالقيم ، ولقد فضل أكثر علماء الاجتماع الأمريكيين أن يظلوا محايدين بالنسبة للقيم ، **بمعنى أنهم يرون أن مهمتهم أن يكونوا محايدين ويرون أنفسهم كفنيين أو باحثين** علميين ليسوا فى حاجة إلى الاهتمام بالقيم التى ولّدت دراساتهم أو بالمضامين الاجتماعية للنتائج ، وقد كانت الاستثناءات البارزه لهذا الوضع فى أمريكا « س . رايت ميلز » (١٩٥٩) و « هوارد بيكر » (١٩٦٧)

إن كثيرا من علماء الاجتماع يشتغلون بمهام أخرى غير مجرد التدريس والبحث إنهم يسعون وراء العمل ويشتغلون فى ميادين مختلفة كالصناعة والأعمال والتخطيط السياسى ، وقد يستخدمون معرفتهم بصفاتهم هذه ليحلوا مشاكل إدمان المخدرات والجريمة والشذوذ والازدحام السكانى وتخطيط المدن وتنظيم المدن وميادين أخرى ، بمثل هذه الصفات عمل علماء الاجتماع لا كمحللين اجتماعيين فقط بل كذلك كمخططين سياسيين وصانعى قرار ، وعلى أى حال ، فإن كيفية اتخاذ القرارات وكيفية محاولتهم حث الناس أن يبدأوا شكلا من أشكال العمل أو الإقلاع عنه فلم يجعل جزءا من علم الاجتماع بمعناه الصحيح ، ونتيجة لذلك فإن هذه الاستراتيجيات المطبّقة لن تصبح جزءا من التدريب الأكاديمى للأجيال الجديدة من علماء الاجتماع فى الكليات .

إن عدد المجتمعات فى العالم الذى يمضى فى تحمل تكاليف علم أكاديمى لا يعد طلابه لتطبيقه إلا القليل . إن المتخرجين من الكليات من الأمريكيين مع تخصصهم قبل التخرج فى علم الاجتماع بدأوا يشعرون بعدم دقة العلم الذى تخصصوا فيه . لقد سبق علماء علم الإنسان إلى فهم هذه المشكلة خلال الحرب العالمية

الثانية حينما طوروا ما يسمى « حقيبة النجاة » أيما كان فالشك وارد فى قيمتها بالنسبة لجندى أمريكى يقاتل فى أقطار غريبة بعيدة ، وقد استُخدِم علماء الاجتماع أيضا من قبل الحربية الأمريكية أثناء الحرب العالمية الثانيه وبعدها . ولقد أعانتنا سلسلة « الجندى الأمريكى » التى ضمت علماء الاجتماع ذوى الشهرة من أمثال « صامويل ستوفر » و « روبرت ك . مورتون » وآخرين على أن نفهم أسباب الامتياز فى الأداء من جانب الجندى الألمانى والجندى اليابانى بالنسبة لمقابلهما الأمريكى ، وبالمثل أعطى علماء الاجتماع منحا هائلة لدراسة مشاكل الجندى الأمريكى فى الحروب الأخيرة فى كوريا وفيتنام ، وعلى أى حال فإن علماء الاجتماع هؤلاء لم يسهموا فى تحسين معنويات الجندى ولم يستطيعوا المعاونة فى تطوير استراتيجيات الحرب ، ومع ذلك فإن ما تمخضت عنه هذه الدراسات ذو قيمة من الناحية الأكاديمية إن ما يسمى بنظرية المراجع الجماعية هى إلى حد بعيد نتيجة لسلاسل الحرب العالمية الثانية فى علم الاجتماع ، هذا وقد رصد لذلك منح بالغة السخاء وقد انتفع بها كثير من علماء الاجتماع وقد أصبح علم الاجتماع الحربى الآن ميدانا بسيطا ولكنه ينمو بسرعة فى نطاق علم الاجتماع .

وبصفة عامة لم يكن هناك فرق كبير بين شخص بنيوى وظيفى أو رمزى تفاعلى ، فقد كان التركيز فى البحث دائما على تنمية المعرفة الفطرية لا على تحليل الاستراتيجيات التى كان يمكن أن تحرك هذه المعرفة من أجل حل المشاكل العملية ، ولا على تطويرها ، وفى الحقيقة لو أن « كوست » كان حيا الآن لتبرأ كثيرا من أتباعه أو ربما تبرأوا هم منه .

ومن جهة أخرى فإن عالم الاجتماع الإسلامى لابد أن يهتم بالقيم بحكم منطق طريقة التناول التى يتبعها ، وبوصفه عالم اجتماع مقارن قد يجد مفارقات بين العمليات الاجتماعية الموجودة ذات الطبيعة الشاملة وذات الطبيعة المجهرية على السواء وبين المثل الإسلامية ، وعلى أى حال ، فإن مهمته تظل ناقصة إذا لم يوجه انتباهه إلى الاستراتيجيات العملية اللازمة لتضييق هذه الهوة على المستويين المجهرى والشامل ،

وباختصار فإن عالم الاجتماع الإسلامى بخلاف أى عالم اجتماع آخر فى العالم ، عليه أن يؤدى دوره فى التحليل والنقد وفى نفس الوقت وضع الاستراتيجية ، وهذا التحليل والنقد والتخطيط الاستراتيجى لابد أن يصبح جزءا لا يتجزأ من طريقة التناول الاجتماعية الاسلامية .

ملخص وخاتمة :

لقد كانت نقطة مناقشتى الرئيسية فى هذا البحث أن علم الاجتماع المعاصر كما يدرس الآن فى الجامعات الغربية لا يمكن أن يكون دقيقا فحسب بل إنه مضلل فى فهم الإسلام والمجتمعات الإسلامية . فبعد عرض موجز لطرق التناول الاجتماعية الرئيسية المعمول بها فى هذه الأيام أكدت أن الحاجة ماسة إلى طريقة جديدة — نظرية إسلامية — لا لتحليل المجتمعات المسلمة فقط بل كذلك لفهم الدور الأيديولوجى الذى يؤديه الدين فى المجتمعات الإنسانية عامة ، إننى لا أفضل أى منهج فى البحث على أى منهج آخر — كالتحليل التاريخى . البحث الاستعراضى ، دراسة الحالة ، الملاحظة المشاركة ، والتجريب — ولاشك أن طريقة البحث العامة فى النظرية الإسلامية لابد أن تكون مقارنة فى تصميمها للعالم حتى يمكن قياس درجة اختلاف المجتمعات الإسلامية عن النمط الإسلامى .

ولابد أن تكون النظرية الإسلامية فى جوهرها نقدية . إننى لا أستطيع أن أتصور أن مطبقا لهذه الطريقة يمكن أن يقف من القيم موقفا محايدا ، ولابد لصاحب النظرية من أن يكون ناقدا أى أن يناقش درجة الاختلاف بين المجتمع ومعتقداته من وجهة النظر التاريخية بمساعدة النتائج الاحصائية الناتجة عن الملاحظة المشاركة أو من خلال أى منهج بحث آخر يطبق .

وبالإضافة إلى ذلك فإن دور النظرية الإسلامية يظل ناقصا مالم تتصور خطط مستقبلية على أساس النتائج السابقة ، إذن فعلى صاحب النظرية الإسلامية أن يضطلع بدور المخطط الاستراتيجى لكى يقدر أى جوانب المجتمع الاسلامى فى حاجة إلى أن يُجذب نحو المثال الإسلامى .

وإذا أردنا أن نلخص مامر نقول : لابد للنظرية الإسلامية من أن تكون مقارنة . ولابد أن تكون نقدية ولابد أن تكون استراتيجية أى تهدف إلى التخطيط للمستقبل ، وعلى كل حال ، لا يتوقع من كل المتمسكين بهذه الطريقة أن يتخصصوا فى كل هذه الجوانب ، فالتخصص فى ميدان واحد يجب أن لا يكون عذرا لإهمال الميادين الأخرى ، والواقع أن الجوانب الثلاثة للنظرية الإسلامية يجب أن تقدم على أنها جوانب أساسية لمنهج الاجتماع فى المدارس العليا على مستوى ما قبل التخرج ومستوى مابعده .

وهذه الطريقة بطبيعتها لابد أن تستمد أكثر قوتها من علماء الاجتماع والمخططين التربويين الآخرين فى البلاد الإسلامية ، وعلى أى حال ، فلابد أن تقدم الحكومة والمصادر الخاصة فى الأعمال والصناعة عونا قويا مماثلا ، فبدون المنح الكبيرة للبحث والتيسيرات المكتبية والكتابات الأصيلة والترجمات ومنح السفر ونشر الدوريات لا يتحقق هذا الحلم .

إننى أوصى . كخطوة أولى ، أن تبدأ الأقطار الإسلامية بإنشاء معاهد للدراسات الاجتماعية ملحقه بكل الجامعات أو بكبرياتها ، ويجب أن تمنح هذه المعاهد المنح والمسئوليات لإنشاء مقررات فى علم الاجتماع وبرامج البحث المقارن .

إن عددا كبيرا من علماء الاجتماع اليوم يعملون فى البلاد الغربية وغيرها فى ميادين متنوعه وينبغى أن يطلب مساعدتهم فى تطوير مثل هذه البرامج . وينبغى تشجيعه على الإنضمام إلى هذه المعاهد بصفة دائمة أو لفصول دراسية ، ومن المهم عقد اجتماعات دورية يقدم فيها علماء الاجتماع هؤلاء وغيرهم من المهتمين ، بنتائج أبحاثهم ويقدمون توصيات تتعلق بالتطورات المستقبلية للتدريس والبحث على السواء .

إن أكثر البلاد الإسلامية توجه قدرا كبيرا من الانتباه فى هذه الأيام إلى قضايا التطور الاقتصادى والتكنولوجى ، ويجب أن نتأكد أن مثل هذه القضايا لا يمكن أن تحل فى فراغ اجتماعى . وبالإضافة إلى ذلك ، يجب أن يكون الهدف الأساسى

بالنسبة لنا أن نطور مجتمعاتنا نحو الرخاء داخل الإطار الإسلامى ، ومن الخطورة بمكان أن لا نضيق من الهوة التى تفصل بين العمليات الاجتماعية المنوعة وبين المثال الإسلامى . وفى معالجة هذه المشكلة سيؤدى علماء الاجتماع دورا خطيرا شريطة تطبيق طريقة التناول الآنفة الذكر .

هوامـــش

١ ــ عن ابن خلدون أنظر مهدى (١٩٥٧) ، وكذلك لترجمة مقدمته إلى الانجليزيه أنظر روزنتال (١٩٥٨) .

٢ ــ لكلام مبدئى عن هذه الطريقة أنظر : بارسونز (١٩٣٧ ، ١٩٥١)

٣ ــ نظرية « ماركس » تجميع بارز لأفكاره المستمدة من فلسفة عصره والدراسات التاريخية فيه ويمكن العثور على أساسها فى أحسن حالاتها فى المخطوطات الاقتصادية والفلسفية لعام ١٨٤٤ ، وقد نشرت هذه المخطوطات لأول مرة سنة ١٩٣٢ . ولترجمتها الانجليزية أنظر بتمور Bottomore (١٩٦٣) .

٤ ــ أنظر : ميد Mead (١٩٣٤) .

٥ ــ يصف القرآن الإسلام بأنه فطرة الله « وهو مافسر بـ « دين الفطرة » . إننى على علم هنا بطريقة كثير من المسلمين فى تفسير هذا التعبير القرآنى وهى أن الإسلام يوافق طبيعة الإنسان . وهذا التفسير يثير سؤالا مهما هو ماطبيعة الإنسان ؟ وليس هناك ما يمنع من تفسير « دين الفطرة » بأنه القانون الطبيعى للتعامل الإنسانى ، وتفسيرى هذا لا يتفادى الصعوبة السابقة فقط بل إنه يتفق مع طلب وهدف ما يعرف بأنه علم بأوسع معانيه .

مراجع

Aron, Raymond, German Sociology, (The Free Press of Glenco : Glenco, Illinois) 1964 .

Bannister Gerald P., Revolution and Displacement : Indonesia After Independence, (New York:The Social Science Academy) 1973 .

Br Yunus, Ilyas, Distribution on Crime and Delinquency in Metropolitan Karatchi : An Ecological Analysis. Pakistan Institute of Urban Studies, Monograph 15 : Karachi 1975 .

Becker, Howard, "Whose Side are We On", Social Problems. Vol . 14, pp . 239 - 47 1967 .

Bottomore, T.B. Karl Marx : Early Writings, (London : Watts and Co.) 1963 .

Burchard, Waldo W., "Role Conflicts of Military Chaplains", American Sociologist Review, 9 (October) 528 - 35, 1954 .

Connor Walt D., Deviance in Soviet Society (New York : Columbia University Press) 1972 .

Cuvilliar, A., Ou va la Sociologie Francaise, (Paris : Marcel Rivière) 1953 .

Direnzo, Gordon J., "Sociology in Italy Today", International Review of Modern Sociology, 2 (March) 33 - 38 1972 .

Gouldner, Alvin, Coming Crisis of Western Sociology. (New York : Basic Books) 1970 .

Hassan, Mohanmad, "Rural Urban Differentials in Crime : Egypt under Farouq and Nasser", International Law Review. Vol . 6, No . 2 (Fall) 120 - 27 1977 .

Hetcher, M., Review of I. Wallerstein's "The Modern World System", Contemporary Sociology. 4 (May) 217 - 22 1975 .

Hill, H., "Peripheral Capitalism : Beyond Dependency and Modernization", The Australian and New Zealand Journal of Sciology. . 11 (1) : 30 - 37 1975 .

Inkles, Alex, "Making Man Modern : On the Causes and Consequences of Individual Change in Six Developing Countries", American Journal of Sociology 75 (September) 208 - 25 1969 .

Inkles, Alex and D . Smith, Becoming Modern : Individual Change in Six Developing countries . Harvard University Press 1974 .

Kamarovsky, Mirra, Women in the Modern World : Their Education and Their Dilemmas, (Boston : Little Brown) 1953 .

Lynd, Robert S., Knowledge for What (Princeton : Princeton University Press) 1939 .

Mac Rea, Donald G., Classics in Sociology, (New York : Philosophical Library) 1958 .

Mannhcim, Karl, Essays in Sociology and Social Psychology . (London : Routledge and Kegan Paul, Ltd .) 1953 .

Marsh, Robert M., Comparative Sociology . (New York : Harcourt, Brace and World, Inc.) 1967 .

Mead, George Herbert, Mind, Self and Society (Chicago : The University of Chicago Press) 1935 .

Mahdi, Mohsin, Ibn Khaldun's Philosophy of History, (London : George Allen and Unwin, Ltd .) 1957 .

Mills, C. Wright, The Sociological Imagination (New York : Oxford

University Press) 1959 .

Moore, Wilbert E., "The Singular and the Plural : The Social Significance of Industrialism Reconsidered", in Nancy Hammon (ed.) Social Srience and the New Socielies, Social Science Research Bureau. Michigan State University, East Lansing 1973 .

Moore, Wilbert E., "Modernization and Rationalization : Process and Restraints" in Manning Nash (ed.) Essays on Economic Development and Culture Change in Honor of Bert F. Hoselitz, Published as a supplement to Economic Development and Culture Change, V.25 1977 .

Parons . Talcott . The Structure of Social Action, (Glenco : The Free Press) 1937 . The Social System (Glenco : The Free Press) 1951 .

Rosenthal, Franz. Ibn Khaldun : The Muqaddimah (New York, Pantheon Books) 1958.

Turner. Bryan S . Weber and Islam (London : Routledge and Kegan Paul) 1974 .

Wallerstein, I., The Modern World System : Copitalist Agriculture and the Origin of World Economy in the Sixteenth Century(New York: Academic Press) 1975 .

الفصــــل الثالث

مفهــوم إســلامى للتاريخ

بــقلم

عبد الحميد صديقى

نبذة عن المؤلف :

ولد عبد الحميد صديقى فى باكستان سنة ١٩٢٣ وحصل على الماجستير فى الاقتصاد وعمل أستاذا للاقتصاد فى الكلية الإسلامية فى ججر أنوالا Gujranwalah ، وكان زميلا فى أكاديمية البحوث الإسلامية فى كراتشى وناشرا مشاركا لـ« ترجمان القرآن » فى لاهور ، ومات سنة ١٩٧٨ . ومن بين أعماله المنشوره « حياة محمد » لاهور ١٩٦٩ « صحيح مسلم » (مترجم ومحقق) لاهور ١٩٧٤ « التفسير الفلسفى للتاريخ » لاهور ١٩٦٩ « دعوات الرسول » لاهور ١٩٦٨ و « النبوة فى الإسلام » لاهور ١٩٦٨ .

ليس القرآن كتابا تاريخيا ولكنه حكم إلهى على التاريخ ، إن الأسلوب الرائع الذى ناقش به القرآن الكريم مختلف الجوانب لتقدم كثير من الأمم ـــ نشأتها وتطورها وتدهورها وكذلك الأسباب الكامنة وراء هذه التغيرات ، لا نظير له فى الوثائق التاريخية فى العالم ، فبتأثير القرآن تعلم الإنسان أن يقدم الإجابة على السؤالين الأساسيين : « لماذا حدث ؟ » و « كيف حدث ؟ » وبدأ صراعه ضد مفهوم الصدفة بوصفها قوة محركة للتغير فى الوجود وحاول أن يكتشف القانون المتحكم الذى يسميه الإنسان « **صدفة** » وهو التعبير الذى **أطلق** عليه ، وهكذا فإن الإنتقال من مجرد رواية الأحداث إلى تفسيرها عقليا وإيجاد الترابط المنطقى فى تسجيلها ، كل هذه التطورات فى التاريخ الإنسانى ترجع إلى القرآن الكريم . إن رواية الكتاب الإلهى لأحداث الماضى على سبيل العبرة ترجع إلى أن الأحداث التى تقع فى الماضى والحاضر لها علاقات ذات معنى تربط ما بينها ، أو بعبارة أخرى لها قانون مشترك يعمل من ورائها ، وكما لا يوجد تغير فى قوانين الطبيعة والظواهر الطبيعية لعصرنا ، تحكمها نفس هذه القوانين التى حكمتها فى الماضى فكذلك الحال بالنسبة للجنس البشرى ومشاكله .

إن أحزان الناس فى العصور الماضية ومسراتهم ومشاكلهم السياسية والمنزلية كانت على أكثر الاحتمالات هى نفس مالدينا لأن التكوين النفسى بكل بنى البشر واحد ، إن النظرة الإسلامية إلى التاريخ نظرة كلية ، لا ترتبط بزمان ولا بمكان . إنها لا تفحص دور الإنسانية برمتها فى موقفها من الحقيقة والصواب .

وبالإضافة إلى ذلك ، فإن القرآن والسنة قد رفعا من دور الإنسان بوصفه كائنا حرا يعمل فى حدود معينة ، إن فلاسفة عصرنا الحاضر ومؤرخيه قد أسرفوا فى تأكيد العمليات العميقة غير الشخصية وغير الواعية التى تحكم التغيرات الاجتماعية وبناء على ذلك مالوا إلى التقليل من أهمية قوة الأفكار والمثل إذ أنهم أنكروا هذه القوة إنكارا باتا إن التعقيدات التى جعلت من الصعب عليهم أن يؤكدوا قانون التغير الاجتماعى قوّت أيضا من انطباعهم الخاطىء بأن الإنسان ليست له حرية تشكيل تاريخه ، فبتأثير هذا الانطباع الزائف نشأ كثير من نظريات التغير الاجتماعى ، لقد نظر فلاسفة مثل « شبينجلر » إلى الثقافة ، التى هى اسم آخر للمحيط الذى

يصنعه الإنسان ، على أنها بناء عضوى محكوم بقانونى الحياة والموت البيولوجيين ، وفى هَوَسه فى سبيل انتزاع العنصر الشخصى من التاريخ وضع يده على المظاهر الخارجية ليبنى عليها افتراضه ، ولكنه أهمل القوة الإنسانية الداخلية المسيطرة التى تعمل من ورائها .

وأيا كان اختلاف وجهات النظر الذى يمكن أن يوجد بين « **شبينجلر** » و « هيجل » فإنهما يقيمان مذهبيهما الفلسفيين على فرض مشترك وهو أن ليس للإنسان ولا للمثل أى دور حاسم يقومان به فى التاريخ ، فكما يقول « هيجل » إن كل مأساة الحياة هى تكشف روح العالم من خلال التطور الجدلى ، فقد يقوم الناس بصراع فى سبيل المثل العليا ولكن كل ألوان نشاطهم موجة إلى الغاية التى يوجهون إليها بواسطة روح العالم .

إن فلسفة التاريخ كما عرضها « هيجل » تثير سؤالا عما إذا كان يمكن لفلسفة قائمة على هذا التصور أن يقبلها العقل الخلقى ، إنه لم يستطع أن يقدم إجابة لهذا السؤال وحاد عن الموضوع بقوله إن الوحدة الأخلاقية ليست فردا منعزلا بل بناء عضوى أخلاقى فى الدولة والمجتمع الذى نشأ فيه وإن دعاوى الثانى ينبغى أن تقدم على دعاوى الأول ــ إن وجوب أن يغمس الفرد نفسه فى المجتمع وأن يفنى من أجل صالح المجموع لا تدفع « هيجل » بالتطرف الخلقى . ففى جدليات « هيجل » أن كل الشرور التى ارتكبت عبر التاريخ تجد لها مسوغا لأن « ماهو موجود هو وحده الحقيقى » وبهذه الصفة فإن السلطة بوصفها قوة حيوانية خالصة ألهّت ، واتجه الناس إليها بالعبادة ، فى حين أن الفرد « قمة الخليقة وأكرمها (فقد هويته كلية) وبعبارة أخرى ، أصبحت روح الإنسان وتطلعاتها إلى الخلود وحرية الإرادة كلمات لا معنى لها ، وقد دُرب بنو البشر على أن لا يكونوا فضلاء من الناحية الخلقية ، بل على أن يثبتوا أنهم تروس نافعة فى جهاز المجتمع المعقد ، وقد فقد الإنسان كل صلة بخالقة وبهذا حرم نفسه من القيم العليا للحياة .

لقد جرد « ماركس » فلسفة « هيجل » من روحها الصوفية ولكنه استبقى العملية الجدلية للتغير الاجتماعى وبينما أحل أنماط الإنتاج محل روح العالم ، أكد أن

المتحكم فى التغير الاجتماعى لم يكن ليوجد فى الاقطار والمثل ، بل فى تغيرات هذه الأنماط . ومن ثم فإن الإنتقال من مرحلة من مراحل التطور الاجتماعى إلى مرحلة أخرى ، لا يتم نتيجة لمقتضيات مبادىء عقلية جديدة أو مفاهيم جديدة بعيدة عن الحقيقة والعدل ، لأن كل ذلك ينتمى إلى البنية العليا وما يضفى عليه القبول هو أن التغيرات فى قوى الإنتاج تخلق بنية تجعله يبدو التعبير الطبيعى عما انتهى الناس إلى الرغبة فيه ، إن المادية التاريخيه لماركس تتجه إلى رؤية قادة الفكر والعمل على أنهم مجرد حمالين للقوى الاجتماعية التى هى اقتصادية فى نهاية الأمر ، تلك هى الطريقة التى تنفى بها النظرية الماركسية كل الطموحات العليا فى الإنسان واضعة إياه فى موضع القشة الضعيفة فى مواجهة إعصار القوى الاقتصادية ، لقد حثت المجتمع على أن يكبت بوحشية الذاتية الفردية بمساعدة الذاتية الجماعية حتى يثور الإنسان ضد ضميره الأخلاقى ، وضد الحقيقة والعدل وضد رب الوجود .

لقد وسع « أرنولد توينبى » من الأساس الفلسفى للتاريخ بنظره إلى الحضارات على أنها الوحدات الحقيقيه للتاريخ ، وليست قاصرة من خلال طريقة التناول التقليدية ، على أنها من عمل المجتمع أو الأمة ، ولقد حاول أن يؤكد حقيقة الإبداع عند الإنسان ولكن لجوءه المتكرر إلى إيقاع « التحدى والاستجابة » الذى يفرض نفسه على ميدان العمل من أوله إلى آخره « ليس إلا محاولة لإلقاء حديد قانون القدر فى أعراض العقيده البالية » كما يقول بعض الفلاسفة .

إن فلاسفة التاريخ من الغربيين يتفقون رغم الاختلافات الصارخة بينهم فى الآراء على النقاط التالية :

(أ) إن الذات الإنسانية محدودة بالزمان والمكان وليست لها حرية إرادة .

(ب) إن الجماعى غير الشخصى هو وحده الحقيقى والوجود المستقل للفرد وهم من الأوهام .

(ج) إن مصير الإنسان تشكله القوى الاجتماعيه من أوله إلى آخره وليس كيانه الداخلى .

(د) ليست هناك حقيقة خالدة ، ولامستوى موضوعى للأخلاق والعدل ، وكل

هذه المفاهيم نسبية إلى الزمان والمكان ، وعلى ذلك فليس هناك قانون ولا أمر يمكن أن يعتقد كليا فى صحته .

ويقدم الإسلام وجهة نظر مخالفة لهذه النقاط الأساسية ، فوجود الإنسان المادى محدود بالزمان والمكان ، وليس ذاته التى بها جعل خليفة لله فى الأرض ، لقد منح شخصية حره ، بها حمل مسئوليات أخلاقية فيما يتصل بأفكاره وأعماله ، والالتزام الخلقى ، وهذا أساسى فى الإسلام ، ويفترض سلفا الحرية والقدرة على الإختيار والإنتخاب والقبول والرفض ، وحيث لا تكون حرية لا يمكن أن يكون هناك التزام أخلاقى ، لأنه السلوك الأخلاقى ينطبق على تلك الأنماط من العمل التى يتمتع الإنسان فيما يتصل بها بحرية الإختيار دون غيرها ، والعمل الناتج عن الضغط الخارجى لا يوجد فيه إحساس بالالتزام الأخلاقى إزاءه ، إننا نقدر أعمال الإنسان الصالحه لأننا ببساطه نشعر بأنه لو اختار العكس لسلك الطريق المضاد .

« وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » (١٨/ ٢٩)

« إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعا بصيرا إنا هديناه السبيل إما شاكرا وإما كفورا » (٧٦/ ٣٢)

« وأن ليس للإنسان إلا ماسعى » (٥٣/ ٣٩)

« إن الله لا يغير مابقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » (٨ /٥٤ : ١٣/ ١١)

وبحسب القرآن ، ليس عمل الإنسان كشفا لروح العالم ولاهو محكوم بأنماط الإنتاج التى يعيش فيها الإنسان بذاته هو .

ومرة أخرى يرفض القرآن وترفض السنة التى تذهب إلى أن الجماعى غير الشخصى وهو وحده الحقيقى ، وأن وجود الفرد منعزلا وهم من الأوهام ، كل شئ حقيقى كما يقول القرآن وهناك حكمة إليهية وراء خلقه وينصح الإنسان بأن يعى هذه الحقيقة وهى « **أن كل موجود إنما وجد لحكمة خاصة به ولم يخلق عبثا** » (انظر ٣ /١٩١)

« وما خلقنا السموات والأرض ومابينهما لاعبين ــ ما خلقناهما إلا بالحق ولكن أكثرهم لا يعلمون » (٤٤ /٣٨ ــ ٣٩)

لقد خلق الإنسان كائنا اجتماعيا بمعنى أن تقواه ووعيه بالله يمكن أن يحققا إمكانياتهما كاملة فى المجتمع ، إن كون الإنسان موجود لمجرد النفع المادى لمجتمعه أو أن حياته ليس لها معنى إلا حين يصبح مجرد ترس فى الماكينة الضخمة للمجتمع خطأ ، ولو أنا آمنا بأن الفرد لايوجد إلا من أجل المجتمع فإن علينا أن نستنتج أن الشيء العام ذو المغزى فى الحياة ليس التطور الروحى للنفوس بل التطور الاجتماعى للمجتمعات ، هذه القضية التى يقوم عليها الوضع الاجتماعى فى كثير من الأمم تنحط بالإنسان وتنتهب منه كرامته التى أكرمه الله بها ، إن معاملة الفرد على أنه حركة لا إرادية فى أيدى المجتمع الشديدة ، إنكار للعلاقة الشخصية بينه وبين الله ، واستبدال عبادة المجتمع بعبادة الله تعالى .

إن نظرة الإسلام إلى العلاقة بين الإنسان وبين الله تعالى أن الإنسان قائم فى حضرة الله بوصفه فردا وبهذه الصفة سوف يكون عليه أن يبين أسباب عمله يوم الحساب ، وسيقال له : « **أقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا** ». « **من اهتدى فإنما يهتدى لنفسه ، ومن ضل فإنما يضل عليها ولا تزر وازرة وزر أخرى** » . (١٧ /١٤ ــ ١٥)

« **ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أول مرة** » (٦ /٩٤)

إن علاقات الإنسان بالله تقوم أساسا على صفة الإنسان الفردية ، ولكن الإسلام يؤكد نقطة أن هذه العلاقة ينبغى أن تبرز نفسها إلى الخارج فى نظام إجتماعى عادل متحرر من كل أشكال التسلط والقهر ولاشك أن تقوى الإنسان الدينية تمثل موقفه الفردى ، ولكن هذا الموقف يجب أن يجد التعبير عنه فى كيان اجتماعى صحى لا يوجد فيه ظلم إلى أى أحد ، وهذا يعنى أن النجاة التى يطمح إليها المسلم يمكن أن تحصل حين يعبد الطريق لنجاة إخوانه من بنى البشر بل لنجاة

الجنس البشرى كله ، إن مستويات القيم والمهام التى يتعلمها فى توجهه الدينى يجب الاعتراف بها كضرورة لا مهرب منها وأنها واجبات لا بالنسبة له وحده بل للإنسانية كلها ، ولقد وضحت هذه الحقيقه توضيحا جميلا فى أقوال الرسول الكريم صلوات الله وسلامه عليه .

روى عن عائشة رضى الله عنها أن رسول الله ﷺ قال مرة ما معناه سيغزو جيش الكعبَه حتى إذا كانوا بالبيضاء ، خسف بأولهم وآخرهم ، فقالت عائشه رضى الله عنها يخسف بأولهم وآخرهم فمابال من بينهم فقال ﷺ يخسف بأولهم وآخرهم ثم يبعثون يوم القيامه على نياتهم (متفق عليه) .

وهكذا فإن الله تعالى سيحاسب بنى البشر يوم القيامة بوصفهم أفرادا ولكن على أنهم أعضاء فى مجتمع فى هذه الدنيا ، فيثيبهم على أعمالهم الصالحة وسيعاقبهم على أعمالهم السيئة فى الحياة الآخرة بحسب سلوكهم الفردى ولكنه سينعم عليهم بالرحمة أو ينزل بهم العقاب جماعيا فى هذا العالم المادى .

ومن ثم فإن وعى المسلم بنفسه ينطوى على صفة إيجابية واجتماعيه أيضا ، ويعنى هذا أن كل ما يعقله المسلم فى الحياة له قيمة فى التاريخ ويمكن الحكم على قيمته بما أتيح من نمط للرجوله وما حقق من خير لأكبر عدد من الناس ، وهذا هو السبب فى أن تأكيدا كبيرا جدا قد وضع على تأمل تجارب البشرية فى الماضى والحاضر ، وعلى أن ننظر لأنفسنا بوصفنا أفرادا وبوصفنا أعضاء فى الأمة الإسلامية وهى النظرة الأخلاقيه والاجتماعية التى أدت إلى نهضة البشرية وكذلك التحلل الخلقى الذى تسبب فى انهيارها .

« قد خلت من قبلكم سنن فسيروا فى الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين » (٣ / ١٣٧)

« ألم يروا كم أهلكنا من قبلهم من قرن مكناهم فى الأرض مالم نُمكّن لكم وأرسلنا السماء عليهم مدرارا وجعلنا الأنهار تجرى من تحتهم فأهلكناهم بذنوبهم وأنشأنا من بعدهم قرناً آخرين » (٦ /٦)

« وكم أهلكنا قبلهم من قرن هم أحسن أثاثا ورئيا ، قل من كان فى الضلالة فليمدد له الرحمن مدا حتى إذا رأوا ما يوعدون إما العذاب وإما الساعة فسيعلمون من هو شر مكانا وأضعف جُندا » (١٩ /٧٤ ــ ٧٥)

ويعظ الاسلام المسلم بأن لا يقف من الظواهر الخارجية لما يحدث فى الحياة الإنسانية موقفا سلبيا بل عليه أن يدرس التيارات الكليه للمثل والدوافع التى شكلت هذه الأحداث ، أن الإشارات والروايات التاريخيه للماضى قدمت فى القرآن الكريم لا تملأ فراغات فى معرفتنا بالحقائق بقدر ما قدمت لننظم هذه المعرفة ونعممها ولنستخرج العبرة منها ، ويعالج القرآن الكريم أحداث الماضى لا بغرض بعثها فى ذاكرتنا بل لجعلها ذات معنى وفائدة لنا ، إنه يختار الأحداث ذات المغزى ويفسرها فى ضوء القانون الأخلاق ، ثم يقومها بحسب الأحكام الخلقية ، وفى كل عملية الاختيار والتفسير والتقويم للوقائع يقدم الأجوبه للأسئلة الخطيرة ذات المغزى ويفسرها فى ضؤ القانون الأخلاق ثم يقومها بحسب الأحكام الخلقية وفى كل عملية الاختيار والتفسير والتقويم للوقائع يقدم الأجوبة للأسئلة الخطيرة المتصلة بمصير الإنسانية .

إن موقف الإسلام من المعرفة التاريخيه له مغزى كبير فى الفهم الإنسانى . فقد أبان المؤرخون المسلمون عن دقة بالغة فى عرض مسيرة التطور البشرى ولكنهم حاولوا أن يتحكموا فى أصلها وفى غايتها على السواء ، ويمكن أن يتضح ذلك من واقعة أن التاريخ العالمى المشهور لابن خلدون يحمل عنوان « كتاب العبر » . ، والعبر هنا هى المفتاح الرئيسى الذى يكشف عن الفكرة الخفية التى درس المسلمون التاريخ من أجلها .

لقد حثنا القرآن الكريم والحديث الشريف على أن نستعرض أحداث الماضى ، ماروى منها وما شوهد ، بغرض أن توقظ فى نفوسنا حسا أخلاقيا قويا وتزيد من قدرتنا على أن نعمل كما أمرنا الله . إن الغرض من هذا أن نتغلغل فى سلسلة الأحداث التى لا تعنى شيئا لنكتشف سنة الخالق الباقيه وإرادته ، وندرك أن كل الحياة والأحداث نتيجة علمه وقدرته الشاملين ، ومالم يكن المرء على توافق روحى مع

مقتضيات هذه القوة فلن يكون فى وسعه الوفاء بالحكمة الإلهية التى أرسل من أجلها إلى هذا العالم .

والواقع أن هذا الشعور وهذا الإدراك قد أيقظا فى الإنسان التشوق إلى قيم أخلاقيه دائمة فى الحياة ، فبغير وجود مثل هذه المستويات المطلقة للتقويم الأخلاقى لا يستطيع أن يحكم لنفسه على ما إذا كانت أهدافه وأعماله متفقة مع مقتضيات الإرادة الإلهية أم لا ، وفى غيبة مثل هذه المستويات الخالدة يفقد مفهوم الإلتزام الخلقى كل مظاهر الدقة فيه ويصبح فى خدمة النفعية فيفسر على أساس من التحكم بحسب الحاجات الشخصية أو الجماعية وعلى أساس المقتضيات المتغيرة للزمن والبنية الاقتصادية .

ويقول القرآن الكريم بوضوح إن قوانين الدين كلية وغير قابلة للتغير كقوانين الطبيعة سواء بسواء ، إنها حقائق الحياة الموضوعية ليست عرضة للتغيرات الفانية فى بيئة الإنسان .

« شَرَع لكم من الدين ماوصَّى به نوحا والذى أوحينا إليك وما وصَّينا به إبراهيم وموسى وعيسى » (٤٢ /١٣) .

وهكذا فبالنسبة للمسلم ليس دينه جانبا عابرا من جوانب التاريخ بل النبع الأصيل للأخلاق والالتزام بها وللقانون والسياسة والاقتصاد وماوراء الطبيعة ألف كل تطلعاته وطموحاته فى كل عصر وتحت كل الظروف .

وكما يقول القرآن لا يكشف الله عن نفسه تاريخيا كما يعتقد الغربيون ، ولا سبيل إلى إنكار الواقع وهو أن الحكمة اقتضت أن يكرم الله قوما فى زمن من الأزمان وأن يحرمهم هذا التكريم فى زمن آخر ، وهذا الصعود وهذا الهبوط فى الحظ الحسن والحظ السىء للناس إنما هو بمقتضى حكمة إلهية ، جاء فى القرآن الكريم :

« إن يمسسكم قرح فقد مس القوم قرح مثله وتلك الأيام نداولها بين الناس وليعلم الله الذين آمنوا ويتخذ منكم شهداء والله لا يحب الظالمين » (٣ /١٤٠ »

إن استخدام الأحداث التاريخيه بمثابة تحذير من أنماط معينة من العمل وموعظة لسلوك سبيل معين فى الحياة ليس مفهوما جديدا كل الجدة أوجده الإسلام ، ففى كل الكتب المنزّله إشارات من هذا النوع ولكن الطريقة التى طبق بها المؤرخون المسلمون من الموضوعية والضبط فى رواية الأحداث وعمقوا من جوانبها الأخلاقيه هى تطور إسلامى خالص ، وتقدم لنا كتب ابن خلدون مثالا يدعو للغبطة لهذه الطريقه العلميه الأخلاقية لتناول التاريخ .

ولقد أعطى الإسلام للعالم أيضا المبادىء الأساسية للنقد التاريخى ، والمعرفة الدقيقة المخلصة بالوقائع تعتمد آخر الأمر على أولئك الذين يردونها . وهكذا فإن المبدأ الأول للنقد التاريخى هو أن الطبيعة الشخصية للراوى عامل مهم فى الحكم على شهادته .

« **يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا** » (٤٩ /٦)

من تطبيق المبدأ المتضمن فى هذه الآية على رواة حديث رسول الله ﷺ نشأ بالتدريج قواعد النقد التاريخى ، أما بالنسبة للدروس **الأخلاقية** المستفادة من الأحداث والمستخدمة بمثابة تحذيرات للمستقبل فإن إسهام المسلمين لا نظير له فى هذا الشأن .

إن نمو الحس التاريخى فى الإسلام موضوع جذاب ، فبهذا الحس حاول الباحثون المسلمون أن يلاحظوا سنن الله لا فى الطبيعة فحسب بل فى التاريخ أيضا ، وجعلوا منه منفذا لفهم الحقيقة النهائية .





الفصـــل الرابــع

صبغ علم النفس بالصبغة الإســلامية

بــقلم
د . عبد الحميد الهاشمي

نبذة عن المؤلف :

ولد عبد الحميد الهاشمى فى دمشق سنة ١٩٢٢ ، وهو سورى الجنسية وعمل رئيسا لقسم علم النفس بكلية التربية ـــ جامعة الملك عبد العزيز ، وكان قبل ذلك مندوبا ثقافيا وعضوا بمجلس جامعة الملك عبد العزيز ، وحصل على الدكتوراه فى علم النفس من جامعة كراتشى بباكستان ، ومن مؤلفاته المنشورة « علم النفس التشكيلى : أسسه وتطبيقاته من المولد حتى الشيخوخة » و « الفروق الفردية »: دراسة تحليلية تطبيقية فى ميدانى التربية وعلم الاجتماع »،وقد نشر أيضا خمس مقالات منها « التربية والقراءة » ، و « حى بن يقظان » ، و « فرويد وآثار التخدير » . وهو عضو فى الجمعية الأمريكية لعلم النفس بواشنطون،وشارك فى المؤتمر الأول لتدريب المعلمين وأسهم فى مجلس مركز البحوث النفسية والتربوية ، وكان مسئولا عن أمانة مجلس الدراسات العليا فى كلية التربية ، ويجيد العربية والإنجليزيه والفرنسية .

١ ــ العلم وتطوراته الأولى :

يناقش علم النفس دعاوى ربما تشكل أول المحاولات العلمية للإنسان على هذه الأرض أن يفهم نفسه والتغيرات المختلفة التى يمر بها : حينما يحس بالفرح أو بالحزن أو القناعة أو الغيرة أو الإيثار حينما يتذكر أو ينسى ، يحب الأخرين أو يكرهم وحينما يحاول أن يكتشف حقائق الآخرين من بنى البشر فى غضبهم أو فرحهم أو نسيانهم أو تذكرهم .

وعلى أى حال ، فبالرغم من أصوله القديمة فإن علم النفس علم حديث نسبيا ، حديث فى مناهجه وبخاصة فى استخدامه للوسائل المعلميه الأكثر موضوعية وقابلية للتطبيق بدقة واطراد خاصة فى هذا الربع الأخير من القرن العشرين (١) .

وفى أثناء تاريخ نشأته وتطوره غير علم النفس من ميادين اهتمامه وعدل فيه نتيجة لجهود سلسلة طويلة من علماء النفس القدماء والمحدثين ، ويحاول هذا العلم فى الوقت الحاضر أن يبلور ميدانه الواسع ، وأن يبين حدوده وأن يزيد من معلوماته عن النفس الإنسانية ، إنه يؤكد فى نفس الوقت وبصراحة علمية ، أنه لا يزال فى بداية فهمه للسلوك الإنسانى فى أبعاده المختلفة ، وأن قدرا كبيرا لا يزال أمامه للملاحظة والاكتشاف والدراسة والفحص والتطبيق ، ومع أخذ ذلك فى الاعتبار فإن هذه الدراسة ستسير على الخطوط العريضه الواضحة التالية :

(أ) عرض عام لتطور ميدان علم النفس وحدوده ، مع الاهتمام بمعرفة ما إذا كان علماء النفس قد غطوا كل ميادين بحثهم أو أن آفاقا جديدة لا تزال أمامهم تتطلب مزيداً من البحث والمعرفة مع استعراض لأهم المشاكل التى تواجه علم النفس الحديث .

(ب) محاولة معرفة موقف الإسلام من الدراسات النفسية وما إذا كان هذا الموقف سلبيا أو إيجابيا غير مستحسن أو محايد أو مؤيد .

وعلم النفس المعاصر كما هو موجود فى الشرق والغرب قائم على مبدأ أساسى

يتقبل على أنه قضية مسلمة ، هذا المبدأ هو أن الإنسان فى بنائه النفسى محكوم كليا ببنائه الفيزيقى العضوى المادى ، وبناء على ذلك فسلوك الكائن البشرى محكوم بمسألة فيزيقية جوهرها باعث مادى واستجابة فيزيقية ، لقد شكل الإنسان حياته بطريقة معينة تحقق غاياته المادية أى صحته ورخائه ، وهذا الاتجاه الغالب فى علم النفس يكشف عن نفسه بدرجات مختلفة ، وبطرق مختلفة ، وعبارات مختلفة ، فى أعمال أكثر علماء النفس فى هذا القرن ، والقرن الماضى أيضا ، ولقد طغت على الميدان حركتان منفصلتان : المفهوم الروسى فى الشرق والمفهوم الأمريكى فى الغرب .

والمفهوم الروسى يمثله « إيفان بتروفيتش بافلوف (١٨٤٩ — ١٩٢٨) طبيب تخصصى فى فيزيقية الهضم و « فلاديمير بختريف » (١٨٥٧ — ١٩٢٧) طبيب فى الأعصاب ، فقد ادعيا أن ما يسمى « الفعل الإنعكاسى المتصل » أو « المكيف » يسيطر على الحياة النفسيه للكائن البشرى وأهملا كل العوامل الأخرى كالوعى والبواعث اللاواعية والإرادة ، وبناء على المفهوم البيولوجى العضوى تقوم الحياة النفسية للإنسان على المخ بوظيفتيه .

(أ) وظيفة الحس التى تتكون من بواعث جزئية عن الحركات الفيزيقية التى يتعرض لها الكائن الإنسانى بصفة دائمة ، وهكذا يشبه المخ جهاز استقبال .

(ب) وظيفة ديناميكية تتكون من السيطرة على الحركات الإنعكاسية المكيفة . ويقع هذا التكيف فى السائل السنجابى للجهاز الهضمى .

إن هذا المفهوم الفيزيقى الخالص للنفس الإنسانية يهمل كل العوامل الأخرى كالشعور والدوافع والميراث النوعى أو الفردى ، وأقل ما يقال إن هذا المفهوم يجرد الإنسان من الخصائص الرئيسية التى تميزه عن الكائنات الحية الأخرى : كالرغبة والإرادة الحرة وحرية الاختيار والإحساس بالمسئولية ، إن الحتمية النفسيه البيولوجية تسيطر على علم النفس الحيوانى ، ولكنها محدودة فى الحياة النفسية الإنسانية ، إن خطأ مثل هذا المفهوم العضوى الخالص للنفس الإنسانية يكمن فى تقديم تفسير

واحد للجوانب المتعددة للحياة النفسية ،[٢] لقد تأثر المفهوم النفسى الروسى فيما بعد بفلسفة « كارل ماركس » ـــ المادية الجدلية ـــ حينما أدخلت هذه الفلسفة العوامل الاقتصادية المادية مع العوامل البيولوجية على دراسة النفس الإنسانيه كما بين ذلك بوضوح ك . ق . « كورنيلور » (المولود سنة ١٨٧٩م) مدير معهد علم النفس التطبيقى فى جامعة موسكو .[٣] .

وقد ميز الاتجاه الغربى بصفة عامة والأمريكى بصفة خاصة مفهوم مادى طبيعى آخر الذى يعرف علم النفس بأنه علم طبيعى يعالج السلوك الحركى الظاهر . ولا فتراضه أن الحياة النفسية تتكون من السلوك والسلوك يجتمع فى صيغة « الدافع ـــ الاستجابة » أو ، د ـــ أ ، فإنه يسمى نفسه « علم السلوك » ويمثل هذا المفهوم أحسن تمثيل « جون برود واتسون » (١٨٧٨ ـــ ١٩٥٨ م) الذى أنكر وجود الوعى واللا وعى أو الدوافع التلقائيه التى تختفى فى أعماق النفس الإنسانيه ، ولقد جذب هذا المفهوم فى البدايه إنتباه علماء النفس ببعض انجازاته المحدودة ولكنه واجه المصاعب حين حاول أن يفسر الإحساس والذاكرة والتذكر والتفكير ، ويمكن على سبيل المثال أن نلمس تفاهة هذا التجسيد فى تفسيره للذاكرة الذى يصفها بأنها جزئيا الاستجابات العامة من جانب الفرد وجزئيا الشعور بالسرور أو المعاناة كل هذا ينشأ بسبب مثير حسى فى الأعضاء التناسلية والأعضاء الجنسية الأخرى فى الجسم . وتفسير التفكير حسب هذا المفهوم أكثر إغراقا فى العبث ، فهو ينظر إلى التفكير على أنه حديث داخلى يتذبذب فيه الحبلان الصوتيان وأعضاء الكلام الأخرى ، ولقد نقض كثير من علماء النفس هذا الاتجاه المادى الخالص ، فقد نقد « جون ديوى » (١٨٥٩ ـــ ١٩٥٢) رائد مدرسة علم النفس الوظيفى فكرة الإنعكاس وأكد القدرات النفسيه (الطاقات) رافضا جعلها مجرد مثير ـــ استجابة .

وأخير ا ظهر مفهوم الكبت الجنسى كمحور للدراسات النفسيه الإنسانيه فى أوربا كما كان يقوم بها « سيجموند فرويد » (١٨٥٦ ـــ ١٩٣٩) قبيل نهاية القرن الماضى وأوائل القرن العشرين ، أسس « فرويد » التحليل النفسى على أساس نظرية الكبت الجنسى وأفكار أخرى متصلة بها التى يعد من أهمها النشاط الجنسى واللاوعى

والإعلاء وعقدة أوديب ونظرية ليبيدو وعقدة الكيترا ، ويمكن تلخيص كل الأفكار التى يقوم عليها هذا المفهوم فى كلمات ثلاث : جنسية الطفوله المكبوته ، فبناء على هذا المفهوم ترتكز الحياة النفسية على مبدأ المتعة سواء كانت وسيلة أو غاية ، وقد لقى هذا المفهوم نجاحا سريعا ، ولكن بعد فترة من الزمن وجهت إليه انتقادات علميه خطيرة .

وأحد هذه الانتقادات هى أن هذا المفهوم يصوغ نظريات ثم يحاول أن يجد لها أساسا من التجربة من خلال التحليل ، وأخيرا يوضح هذه النظريات بأمثلة مستمدة من تواريخ مرضية ، وبالإضافة إلى ذلك يحاول أن يفسر الحياة النفسية بتفسير جزئى ومن جانب واحد أى بالدافع الجنسى ، والواقع أن اللجوء إلى هذا المفهوم ــ يعكس خصائص المجتمع الأوربى ومظاهر الشذوذ فيه وبخاصة تحلله الجنسى الواسع النطاق ، كما يعكس أيضا قيم اليهود الأوربيين .

إن كثيرا من علماء النفس المعاصرين ، قد تعهدوا بنقض هذا المفهوم ، وأكثر هؤلاء تقيدا بالبحث العلمى ومستوياته « الفريد أولر » (١٨٧٠ ــ ١٩٣٧) .

٢ ــ مشكلة الدراسات النفسية المزمنة :

إن التطور التاريخى لعلم النفس ــ الملخص باختصار آنفا ــ كان عاملا أساسيا فى ظهور المفاهيم الكثيرة التى تقدم شرحها ، فمنذ أكثر من ألف عام مضت بدأت الدراسات النفسية بتأملات عن النفس ، وبعد قرون انتقل علم النفس من البحث فى طبيعة الروح إلى دراسة النفس والحقيقة الكامنة وراءها ، ومن ثم انتقل الى العمليات العقليه ، وبعد ذلك أيضا ركز على المشاعر والأحاسيس ، وأخيرا انتقل إلى دراسة الوعى واللاوعى ، واليوم يتجه انتباهه تقريباإلى السلوك .

إن تطور علم النفس وانتقال مركز اهتمامه يوضحها توضيحا حسنا مايلى :

١ ــ المرحلة الأولى الروح .
٢ ــ المرحلة الثانية النفس .

٣ ــ المرحلة الثالثة العقل .
٤ ــ المرحلة الرابعة المشاعر والحس .
٥ ــ المرحلة الخامسة العقل الواعى والعقل الباطن .
٦ ــ المرحلة السادسة السلوك .

يقول « وردزورث » فى شرح تطور هذه المفاهيم « لقد فقد علم النفس أول الأمر روحه ثم عقله ثم مشاعره ثم عقله الواعى ثم عقله الباطن ، ولم يبق له الآن إلا سلوكه الظاهر . » ومن الممكن أن يكون هذا التطور مجرد انعكاس للخلفية الثقافية السائدة لدى علماء النفس الغربيين ، فقد سادت أول الأمر الثقافة المسيحية ثم ضعفت لأن الكنيسة التى احتكرتها قاومت التقدم العلمى ، وبعد ذلك كان للثورة الصناعية والثقافة المادية تأثير بعيد المدى ، وكان هناك أيضا تأثير **العلمانية الأوربية ،** وعلى أى حال فإن ظهور هذه المفاهيم ينسجم وانعزال علم النفس مؤخرا عن الفلسفة ، كما ينسجم مع النظرية الغربية فى الإنسان الموضوع الوحيد لعلم النفس ، وينبغى أن لا يكون باعثا للعجب على الأطلاق ، أن آفاق الدراسات النفسيه لم تحدد تحديدا واضحا بعد .

إن المشكلة الأساسية لعلم النفس الغربى الحديث هى أنه لا ينظر إلى الإنسان ككل فى كل أبعاده المكونة له وظواهره **النفسية ،** وبالأحرى ، فإن كل مرحلة من تاريخ علم النفس قد أخذت جانبا واحدا من النفس الإنسانية ووجهت كل الانتباه إليه ، متجاهلة الجوانب الأخرى ، وكان هذا التحيز نتيجة لتنوع الثقافات والاتجاهات لدى علماء النفس ، وقد ترتب على ذلك ظهور العديد من المفاهيم والتعريفات المختلفة التى لا يمكن أن تكون كلها صحيحة ، كما لا يمكن أن يكون أيها صحيحا ، إن المشكلة بالنسبة للدراسات النفسيه كانت ولا تزال فى فهمها للجوانب المختلفة للنفس الإنسانية فهما دقيقا عميقا شاملا ، وفى إقامة توازن بين العوامل المتفاعلة فى الحياة النفسية .

٣ ــ آثار التصور المعيب للحقيقة النفسية :

فيما يلى بعض الانحرافات التى تترتب على الإدراك المعيب للحقيقة النفسية كذلك الذى وجدناه فى الفلسفة الغربية .

(أ) إن حصر الدراسات فى جانب واحد يختلف من عالم نفس إلى آخر ، نشأت عنه صور مختلطة أو مشوهه بصفة عامة لعلم النفس ، رغم بعض النجاح فى ميادين عملية عديدة .

(ب) أدى الإسراف فى التأكيد على البعد الفكرى أو العقلى إلى وجهة النظر المشوهة عن الإنسان بوصفه حاسبا أليكترونيا ، ولقد حققت وجهة النظر هذه نجاحا علميا وفكريا ولكنها لم تكن متوازنة .

(جـ) أدى الاهتمام الزائد بالجوانب الفزيقية للنفس فى دوافعها وأنشطتها إلى غض النظر عن الجوانب الروحية والمعنوية التى تشكل جزءا رئيسيا من أجزاء الشخصية ، وقد نشأ عن هذا القصور قلق صاحب الرخاء المادى وضياع عاطفى صاحب التقدم الفكرى . هذا هو السبب فى أن الإنسان المعاصر فى الغرب عملاق مشوه يملك القدرة على إعطاء دفعة عظيمة للتطور العلمى والمادى ولكنه يعانى من القلق وعدم وجود الهدف والوعى بالذات ، إنه يعرف الكثير عن أعماق المحيطات وعن جبال القمر ووديان « مارس » ولكنه لا يزال يقف على عتبة أية معرفة حقيقية لنفسه ، أقرب شئ فى العالم إليه ، ويبدو أن حاجاته المادية قد صرفته عن محاولة فهم نفسه . كتب « اليكسيس كارل » يقول : « إن الإنسان قد تقدم فى ميدان الاهتمامات المادية ، وقد تعرف كذلك على بعض الأسرار المتعلقة بتركيب المادة ، وبهذه الطريقة كان فى وسعه أن يسيطر على أشياء كثيرة فيما عدا نفسه ، إن الإنسان لايزال مجهولا . . ومعرفتنا بأنفسنا لاتزال بدائية وجزئية . »(٦)

٤ ــ ظهور الاتجاهات النفسية الصحيحة :

من بين العديد من الدراسات والمفاهيم النفسية المتضاربة بدأت فى التطور اتجاهات جديدة تحاول إقامة توازن بين العناصر العديدة التى تتكون منها النفس الإنسانية .

ونلاحظ من بين هذه الاتجاهات :

(أ) إذا كان تاريخ علم النفس ينقسم إلى مرحلة قديمة ومرحلة وسطى ومرحلة حديثة فإن « ديكارت » (١٥٩٦ ــ ١٦٥٠) يمكن أن يقال عنه إنه أسس المرحلة الحديثة ، فقد تصور الجسم الإنسانى على أنه جهاز تسيطر عليه النفس وتوجهه الروح ، وعرّف الحياة النفسية بأنها نتيجة لهذه الجوانب دون التقليل من أهمية أى منها .

(ب) لقد تُقُبِّل مبدأ البصيرة على أنه واقع نفسى فى أنماط معينة من التعلم وعلى أنه ملمح من ملامح النفس الإنسانيه يقع وراء حدود الإدراك والملاحظة .

(جـ) لقد أقام مبدأ الفرضية (علم النفس الوراثى) الذى يعلن أن سلوك الإنسان يقوم على الفرض وأن الفرض ليس بالضرورة ماديا أو بيولوجيا وأن الدوافع ليست كلها مادية ولا نفسية ولا بيولوجية .

(د) ظهور مبدأ المدى الذى أعان علم النفس على أن ينظر إلى الإنسان على أنه مكون لا من جانب بنيوى واحد ، بل من تركيب معقد من العوامل المتفاعل بعضها مع بعض والتى لا يستقل أحدهما عن الآخر ، مظهر بذلك الطبيعة الديناميكية للحياة النفسية .

(هـ) اكتشفت آفاق وموضوعات جديدة فى الدراسات النفسية ، التفكير الخلاق ، الإيحاء الذاتى ، النفسية ، أو الأخلاق (الشخصية) أخلاق الطفل . . الخ .

وينبغى أن نضيف هنا أن كثيرا مما أسهم به علماء النفس يمكن أن لا يكون خطأ فى ذاته من الناحية العلمية ، غير أن مظاهر القصور عندهم تكمن فى افتراضهم أن مفهوما واحدا هو الحقيقة النهائية الوحيدة عن النفس الإنسانية ، أو فى الإنطلاق من اكتشاف واحد والتعميم على النفس الإنسانية ككل ، وبالرغم من أن الاتجاهات الحديثه فى علم النفس والدراسات الأخيرة قد بينت أن المفهوم القائم عن علم النفس ليس شاملا

ولا كاملا وأشارت إلى الحاجة إلى مزيد من الكشوف ، فإن الفكرة العلمية العامة عن النفس الإنسانية لا تزال جزئية وغير متوازنة ، إننا لا نزال فى حاجة إلى تطور علمى عام فى مجال علم النفس .

٥ ــ علم النفس فى العالم الإسلامى :

لقد لخصنا حتى الآن ظروف الدراسات النفسية فى القرن العشرين ، وهو العصر الذى حمل فيه الغرب شعلة الحضارة ، فى الوقت الذى كان المسلمون فيه يستيقظون من سباتهم . فبعد الحرب العالمية الأولى فتح المسلمون أعينهم ، وإن كان ذلك بشكل متقطع فقط ، ليجدوا أنفسهم وقد أغير عليهم وحكموا من قبل قوة أجنبية صممت على إخضاعهم عسكريا واقتصاديا واجتماعيا وعلميا وفكريا ، ونتيجة للهزيمة رد المسلمون على ذلك بتقليد المغيرين المنتصرين .

لقد خطط الغرب حقيقة لجعل المسلمين غرباء عن هويتهم العربية والإسلامية. وقد أرسل المسلمون طلابهم ليتعلموا فى الغرب ، وبدراستهم فى الغرب أصبحوا الأمل لكل مثقف لتحصيل المعرفة فى أى فرع من فروع التعليم ، أما أولئك الذين لم يسعدهم الحظ بالدراسة فى الغرب ، فقد ظلوا يحلمون بالغرب معزين أنفسهم بقراءة الكتب الغربية مترجمة ، وفى علم النفس كان التقليد هو القاعدة فى ذلك العهد . لقد رجع شبابنا من الغرب ورددوا بفخار ما تعلموا دون تفريق بين القيّم وغير القيّم ، وفى حالات كثيرة ترجموا كتبا كانوا قد درسوها ، واستخدموها كتبا مقررة دون وعى ، ولذا فإن المواقف والحالات النفسية التى يدرسونها لطلبتهم كانت فرنسية وإنجليزية وأمريكية وروسية وليست إسلامية .

إن الأقسام التى فصلت بين الاتجاهات المتعددة فى التراث الغربى عادت للظهور بين علماء النفس المسلمين ، فقد ركز المتخرجون من المدارس الألمانية على علم النفس الجشتالتى ، وركز المتخرجون من المدارس الإنجليزية على الدوافع والفرض النفسى الوراثى والعمليات العقلية ، والمتدربون تدريبا أمريكيا فضلوا علم النفس التحليلى والوظيفى ، أما المتخرجون من المدارس الفرنسية فقد وجهوا أكثر أهتمامهم

على مجالات الوعى والذكاء والشخصية ، فى حين أن المتخرجين من المدارس الروسيه ركزوا على العناصر البيولجيه والنفسيه مؤكدين على مبدأ التكييف التعاونى والعوامل الاقتصادية والاجتماعيه فى تشكيل الشخصية .

وينبغى أن نعقب هنا بأن أكثر أقسام علم النفس ومعامله فى الجامعات الغربية وبخاصة الأمريكية منها يسيطر عليها باحثون يهود ملتزمين بوجودهم وثقافتهم الخاصين ، إن أكثر الكتب العربية فى علم النفس التى ظهرت فى السنوات الأربعين الأخيرة تبين أن هذه الفترة كانت فترة نقل وتمثل غير نقدى ، فغالبية ذلك الجيل من علماء النفس المسلمين كانوا على جهل بالتراث الإسلامى وهذا مازاد المشكلة تعقيدا ، إن المشاكل **المزمنة** فى الدراسات **النفسية** فى الغرب ، قد أعيد غرسها فينا بكل عداء الغرب وإهماله المتغطرس لتأثير ماهو روحى ومعنوى فى تشكيل النفس الإنسانيه بصفة عامة وتشكيل النفس المسلمه بصفة خاصة .

٦ ــ المشاكل الجارية فى الدراسات النفسية :

بالإضافة إلى أوجه القصور الماضية برزت فى طريق تطور علم النفس فى العالم الإسلامى مشاكل أخرى ، وهى تلك المشاكل المتصلة بالحالة النفسية والمنهج والوسائل وتلك المتعلقة بمدى البحث النفسى وتلك المتصلة بأهداف علم النفس .

(أ) المشاكل المنهجية فى علم النفس :

طبق بعض علماء النفس عندنا النظريات والمبادىء **النفسية** الغربية فى دراساتهم للمجتمعات الإسلامية نتيجة تدريسهم فى الخارج ، وفى بحث حديث عن المشاكل **المنهجية** التى تواجه علماء النفس المسلمين بيّن الدكتور لويس كامل متقال ، أن المشكلة مشكلة استخدام التجارب النفسية **المصممة** من أجل مجتمعات **أجنبية ،** وقد لاحظ فى المجال الخاص الذى يبحث فيه وهو قياس الذكاء أن علماء النفس المسلمين تقبلوا بطريقة سلبية الوصف النمطى من قبل علماء النفس الغربيين ، لغير الغربيين وتفكير المواجهة وعدم التجريد والميل إلى المحدودية وعدم الإصالة ، ولم يعرفوا أن العوامل الثقافية المستخدمة فى القياس أفسدت النتائج ، وأن الاعتماد الكامل على

الإسراف فى استخدام المنهج الإحصائى فى القياس النفسى أدى بغير تعمد إلى معاملة النفس الإنسانية معاملة الموضوع المادى ذى الخصائص الثابته أو معاملة **الآلة الحاسبة** ، لقد فاتتهم تلك الحقيقة وهى أن علماء الإحصاء النفسى الغربيين قد أيدوا مثل أوجه القصور **المنهجية** هذه ،(٧) وبالإضافة إلى ذلك غفلوا عن اختلاف ملامح الشخصية الناشئة عن الاختلافات على المستوى الإجتماعى والثقافى .

ولهذا فإن مسئولياتنا أن نطور وسائل جمع المادة والمطابقة بين الاختبارات النفسيه بطريقة تناسب مجتمعنا ككل ، أو تطابق قدرا معينا منه ، وأن يكون ذلك متصلا بحاجات وتطلعاتنا المعاصره .

(ب) مشاكل تتعلق بضيق المجال :

تقصر الدراسات النفسيه الغربية مجال اهتمامها عادة على جانب واحد من الإنسان ، وكما سبقت الإشارة إلى ذلك فإن الدراسات النفسيه فى المراحل المختلفة فى الماضى ركزت على النفس ولاشىء غيرها ، ثم ركز علم النفس التقليدى على العقل وحده ، وقد ركزت بعض المدارس **النفسية** على جانب واحد كالدوافع الفيزيقية والغريزة الجنسية والسلوك الظاهرى (السلوك الحركى) والإنعكاس المكيف التعادلى ، ويصدق هذا التحيز على مختلف اتجاهات ما يسمى بعلم النفس الحديث ، إن التصور المحدود للنفس الإنسانيه مع التركيز غير المتوازن على هذا المكون النفسى أو ذاك أخرج دراسات وانتهى إلى نتائج تعوزها الدقة **العلمية** التى عكست وجهة النظر الغربية القاصرة على الإنسان . »(٩)

(جـ) مشاكل متصلة بضيق الأهداف .

لقد مضى زمن طويل على علم النفس قبل أن يصل إلى بلورة أهدافه فقد بدأ على أنه نشاط نظرى تأملى بهدف إرضاء حب الاستطلاع لدى الإنسان والرغبة فى أن يفهم نفسه ، وكان فى ذلك الوقت فرعا من فروع الفلسفة ، ولما زادت المعلومات عن النفس الإنسانية حاول علماء النفس أن يتنبأوا بصرف الأفراد(١٠) ثم بدأوا بعد

ذلك فى تطبيق نتائجهم فى محاولات الإدارة والصناعة والتجارة والقيادة ومجال السلطة وعلم الجريمة ، كما دخلوا أيضا ميدان الحرب والسياسة .

٧ ــ اهتمام الإسلام بدراسة النفس الإنسانية :

أولا : يرى الإسلام أن دراسة النفس الإنسانيه نشاط علمى مفيد يستحق التشجيع شأنه شأن كل معرفة أخرى ، ولا يمكن أن يكون هناك شك فى أن القرآن الكريم ليس كتابا نفسيا أو علميا أو جغرافيا وليس نظرية كونية ، إنه أساسا كتاب هداية يكشف عن أسرار النفس الإنسانية وعن الكون بالقدر الذى يعلم الإنسان أن يحاول فهم الكون واستخدامه فى طاعة الله تعالى بشكل مباشر[١١] والقرآن الكريم يبين إمكانات النفس الإنسانيه وأوجه النقص فيها ويقارن بين حالات فجورها وتقواها ، ومن ثم كلمة نفس ترد أكثر من ثلاثمائه مرة فى القرآن الكريم فى كثير من السياقات .[١٢]

إن دراسة النفس الإنسانية هى فيما يبدو أقصر طريق وآكده إلى الإيمان بالله تعالى خالق الإنسان والقائل : « سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق » (القرآن ٤١ /٥٣) والقائل : « وفى أنفسكم أفلا تبصرون ؟ » (القرآن ٥١ /٢١) .

ثانيا : لقد اهتم الإسلام بتشريح النفس الإنسانيه إلى جوانبها المتعددة المكونة لها ، عواطفها ووعيها ومواقفها ووظائفها وقدراتها المتعددة لكى يعبد الطريق لتربية الإنسان ، الذى تتحمل مسئوليته فى كل من طفولته ورجولته ، وبما أن ثقافة البشرية مفروضة علينا فإن الطرق التى تضمن نجاحها مفروضة علينا أيضا ، وكل فرع ذى فائدة من فروع المعرفة واجب فى الإسلام . والاشتغال به مهمة فردية أو جماعية واجبة ولكنها دائما واجب دينى باطنى ، إن مسئولية كل مسلم أن يحصل تلك المعرفة اللازمة لنقاء إيمانه الشخصى وإكمال عبادته لله تعالى ، ومن ناحية أخرى فإن تلك الفروع من المعرفة التى يتطلبها خير المجتمع ككل ، كالعلوم والفنون والصناعة

والطب والهندسة والزراعة والكمياء والطبيعة وعلم الحيوان وعلم النفس . . الخ — هى مسئولية المجتمع .

ثالثا : لقد قام كثير من الباحثين البارزين بدراسات نفسية لها قيمتها ، وقد تناولوا الإنسان ككل متكامل ، جسمه ونفسه ووعيه وعاطفته وسلوكه ، وهو مفهوم أصبح فى الأيام الأخيرة هدف الدراسات النفسيه الحديثة .

٨ — نظرة الإسلام إلى مجال علم النفس :

إن المادة التى يركز عليها علم النفس هى البنية النفسية للكائن البشرى فى المجالين المادى والروحى معا ، وكما أن الجانب المادى للإنسان له دوافعه وإمكاناته ومراحل تطوره . كحالات الكبت والتواصل والراحة والتعب والصحة والمرض ، فإن الجانب الروحى أيضا له مطالبه وحاجاته ، إنه يتأثر بعوامل تسبب صحته أو معاناته أو تجعل الفرد سعيد ، أو تعيسا ، وبالإضافة إلى الجانبين المادى والروحى فإن الفكرة القرآنية التى تعبر عنها جملة « سويته » (القرآن الكريم ١٥ /٢٩ ، ٣٨ /٧٢) تشير إلى ثلاثة أبعاد بنيوية نفسيه .

(أ) الإدراك : إن لدى الكائن البشرى فى بنيته كلا من الجانبين المادى والروحى دائما فى وقت معا ، إنه ليس حيوانا يتنفس ويتحرك وينمو فحسب إن لديه أيضا روحا يقويها الإيمان بالله تعالى ويجد سلامته وسعادته فى الاتصال بالله ، وليست روح الإنسان مجرد شيء يرتفع فى الفضاء والإنسان جسد ونفس وسيظل كذلك ، والنفس فى ذاتها ليست الإنسان ولا الجسد فى ذاته هو الإنسان .

(ب) إن فكرة « سويته » تشير أيضا إلى التوازن العضوى بين الجوانب المكونة للنفس ، فللجانب المادى أهميته وحدوده وإمكاناته ولهذا ينبغى ألاَّ يهمل من أجل الرغبات والدوافع ، وفى نفس الوقت ينبغى عدم إشباع هذه ، لدرجة التطرف ، أو على حساب الأبعاد الأخرى ، وبالمثل يجب ألا يهمل الجانب العاطفى أو يكبت لأنه تعبير عن الحياة ولكن ينبغى ألا يفضل

على النفس الإنسانيه أو على الجانب العقلى مثلا ، ونفس الشيء ينطبق على الجانب الروحى الذى ينبغى ألا يهمل أو يستبعد من الحياة النفسية للإنسان ، ولكن ينبغى عدم الانغماس فيه بالشكل الذى يعوق عمل الجوانب الأخرى ، والإنسان بشر وليس ملكا ، وتحقيق التوازن النسبى فى الحياة النفسية أمر بالغ الأهمية لصحة الإنسان فى مختلف مراحل حياته ، والواقع أن اكثر الاضطرابات النفسيه تنشأ من فقدان هذا التوازن النسبى بين الجوانب المكونة للإنسان أو نقصانه ، تلك الجوانب التى هى الجسم والنفس والعقل والعاطفة والجوانب الخلقية والاجتماعية والرغبة والروح ، وحينما يسلك الإنسان بطريقة معينة فإنه لا يصنع ذلك كما يصنعه إنسان آلى ولكن يصنعه نتيجة لعوامل روحية وثقافية وعقلية وطبيعية .

٩ ــ علم النفس والأخلاق :

إن إهمال الإنسان لصلاح ورشاد النفس قد أحدث أزمة خلقية بالغة العنف ، ويتجه علماء الأخلاق إلى علماء النفس فى محاولتهم تشخيص المشكلة الكبرى للإنسان الحديث ، وعلى أى حال فإن عالم النفس الحديث ليس لديه ما يقدمه ، وفى الحقيقة إنه يصر على موقفه الذى مؤداه أن قضية الأخلاق ليست من اهتماماته ، ولقد قرر علم النفس فى أوربا وأمريكا أن يظل بعيدا عن المنطقة التى كان ينبغى أن تكون الجزء الأساسى فى دراسته وبحثه ، إن أكثر علماء الأخلاق ليست لديهم ثقة فى علماء النفس ، إنهم فى الواقع يخافون تأثير علم النفس فى ميدان القيم والأخلاقيات ، وفى محاولة عالم النفس أن يفهم الدوافع الكامنة وراء القيم الخلقية قد دمر فى الغالب هذه القيم ذاتها ، حتى ولو لم يعمل عامدا على تحطيمها ،(١٤) ومن المؤسف أن علم النفس فى حالته الحاضرة ، لا يستطيع أن يقدم أية مساعدة لعالم الأخلاق ، إنه لا يزال علما فجا لا تزال نتائجه تحت الاختبار ،علما قد أوغل فى دراسة الأمراض النفسية مما نتج عنه أنه يحكم على الإنسان المتكامل المتوازن السوى ، باستخدام نفس الميزان المستخدم للحكم على غير الطبيعى والمريض ، وبهذه الطريقة شوه علم النفس النظرة العامة إلى النفس الإنسانية .

وأكثر من ذلك فإن بعض البحوث النفسية قد انتفعت بها نظم عسكرية وإمبريالية ، استخدمت نتائجها فى ميدان الحرب ، وقد أدى مثل هذا الانتفاع إلى إرساء مايلى على أنها مبادىء نفسية : « فرق تسد » « أجع كلبك يتبعك » « ان أسلحة الجاسوسية ثلاثة : الجنس والمال والخمر » وقد أدى هذا بكثير من علماء الأخلاق المحايدين إلى أن يصفوا علم النفس بأنه سلاح ذو حدين . فالإنسان الشريف المستقيم يستخدمه للغرض الصالح ، والإنسان غير الطبيعى المريض ينتفع به لتحقيق غاياته الدنيئة الشريرة .

لقد مر علم النفس كما سبقت الإشارة إلى ذلك خلال مراحل عديدة من النمو ، واليوم وقد ظهر علم يسمى علم النفس التطبيقى ، نتحدث فيه عن العلاج النفسى والأمراض النفسية وعلم النفس الصناعى ، والإدارى ، والحربى ، والقانونى ، والجنائى ، والاجتماعى ، فمن الضرورى جدا ألا يتخلى علم النفس بعد ذلك عن واجبه وأن يصمم على أن يعالج فى شكله التطبيقى قيم الإنسان وأخلاقه وفضائله .

ولما كان علم النفس يهتم بالمواقف والعمليات العقلية والسلوك الظاهرى للفرد ، فينبغى ألا يهمل القيم باعتبارها مثيرات ودوافع وغايات الإنسان ، إن الأجسام غير الحية لا يمكن وصفها من الناحية الأخلاقية ، ولكن لا يكتمل تحليل السلوك الإنسانى دون مثل هذا الوصف ، وعلى عالم النفس المسلم أن يقوم بأحكام خلقية ، فى تحاليله النفسية ، فمن أغراضه معرفة ما إذا كانت عواطف الإنسان سليمة متوازنة ، صحيحة أو متطرفة غير طبيعية محوّله ، أو ما إذا كانت بناءة إيجابية أو منحرفة ، وفى نظره أن السلوك دائما إما صالح أو فاسد ، وفى مجال تطور الضمير والإرادة والعادة يكون التكوين العقلى ، أى القيم ، وباعتبارها غايات ومقاصد تعتبر مكونا بالغ الأهمية للوعى الذاتى والعمليات التى تعين الفرد على أن يسيطر وأن يجاهد وأن يطمح وأن يغير من نظرته بناء على ذلك ، ويتطلب هذا ظهور علم يسمى « علم النفس الأخلاقى » أو « سيكوجيه الأخلاق » أو « سيكولوجية القيم » أو « التطور الخلقى للنفس » ، لأن القيم الأخلاقية هى حقائق الحياة العاطفية

والعقلية لكل البشر ولن تكون دراساتنا النفسيه كاملة مالم تدخل ميدان القيم والأخلاق شريطة أن تكون هذه القيم روحية موحاة من عند الله تعالى متفقة مع فطرة الإنسان ، ففى النفس الإنسانية ميول فطرية يمكن أن تطبع بالخير والحق ، ولا يمكن زرع هذه الميول ورعايتها إلا بالعناية الواعية الصابرة من لحظة الميلاد إلى الموت ، بقول القادر « **ونفس وما سواها فالهمها فجورها وتقواها** » (القرآن الكريم ٩١ /٧ــ٨) وقوله سبحانه : « **قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها** » (القرآن الكريم ٩١ / ١٠) يشير بوضوح إلى عملية الوعى والسيطرة الهادفة للرفع والتقوية فى دفع السلوك وتوجيهه .

١٠ ــ اطار عام لمجال علم النفس :

يمكن أن نمضى الآن فى رسم خطة عامة لدراسة الجوانب المختلفة المكونة للنفس الإنسانية مارين بتلك الجوانب التى تتفق عليها المدارس الحديثة ثم ننتقل إلى تلك الجوانب التى هى ــ رغم كونها موضوع جدل ــ ضرورية لتكامل النفس الإنسانية .

(أ) **ميدان الحس النفسى :**

دراسةاجزاء الجسم الإنسانى المتصلة اتصالا مباشرا بالعمليات العاطفية والعقلية ــ مثل الحواس والجهاز العصبى والغدد ــ ومراحل نموها المادى وخصائصها المميزة .

(ب) الأبعاد الفكرية :

الخصائص الفكرية للطفل ومراحل تطوره العقلى فى مختلف الأعمار الزمنية والعقلية مثل الذكاء ، المقدرة ، والاختلافات الشخصية ، التعليم وعملياته الأساسية والفرعية التفكير والتصور والخيال ، والاستفادة والتذكر والنسيان ومشاكل الأبعاد الفكرية وحلولها .

(جـ) **الابعاد العاطفية :**

العواطف ، وأنماطها وأسبابها ومظاهرها الحب والغضب والخوف والغيرة

والدوافع ، التطور العاطفى فى مختلف مراحل الحياة حسب العمر الزمنى ، الاضطرابات العاطفية متطلبات الحياة العاطفية الصحية .

(د) **الأبعاد الإجتماعية :**

الميول النفسيه الاجتماعية ، الصداقة ، القيادة ، الإنقياد الأعمى ، التعاون والمنافسة ، والتنازع ، من الفرد ، إلى المجموع ، وتطور السلوك النفسى الاجتماعى ومراحل الحياة ، متطلبات ومشاكل .

(هـ) **الأبعاد الروحية :**

الإيمان وتأثيره النفسى الإيجابى فى تكامل الشخصية ، الإيمان بالله كغريزة نفسية ، علاقة الإنسان بالله ، مراحل تطور الوعى الدينى فى الأعمار المختلفة . العبادة وتأثيراتها السلوكية والاجتماعية والعاطفية ، الإلحاد والخسارة الروحية ، دراسة الحالة .

(و) **الأبعاد الخلقية :**

الميول الأخلاقية المنوعة وأهميتها فى تكوين العادات والمشاعر ، مراحل تطور الوعى الأخلاقى متصلا بالنمو الزمنى والاجتماعى ، تأثير المعتقدات القائمة على الإيمان بالله والكمال الخلقى ، عوامل التطور الخلقى وعوامل السيطرة والرشد ، الانحراف الخلقى ، الأخلاقيات المادية ، والنفعية ،الأنانية ،دراسة الحالات ومعالجتها .

ينبغى أن نشير فى نهاية هذا الإطار العام لعلم النفس إلى أنه عندما يتم وضع خطة مفصلة لأى فرع من فروع التطبيق النفسى ينبغى ألاّ تغيب عن الذهن النقطتان التاليتان : ينبغى الاهتمام بكل المنهج الماضى وعدم الرجوع إلى الازدواجية الفلسفية كما هى المفهوم الأفلاطونى عن النفس الإنسانية . لقد قامت هذه الإزدواجية على أساس عزل النفس عن الجسم وعلى المفهوم المادى للنفس ، أما المفهوم الإسلامى فيقوم على التفاعل والاعتماد المتبادلين بين النفس والجسم وبين العقل والعاطفه ، إن دراستنا النفسية للأبعاد الروحية لا تتضمن العودة إلى الفلسفة

ونظرياتها فى النفس ، وإنما تتضمن دراسة تحليلية تطبيقية ينتج عنها إشارات عملية نحو الصحة النفسية للفرد وفهم للعوامل التى تضمن هذه الصحة .

١١ ــ مقاصد علم النفس الإسلامى .

فى دراستنا النفسيه وفى شكلها التطبيقى ينبغى ألاَّ يغيب مطلقا عن أذهاننا أن السلوك والوظيفة والهدف ليست مترادفات لبعضها البعض فالسلوك هو العمل التعبيرى ظاهرا أو باطنا أثناء الموقف العاطفى ، أو العملية الواعية والوظيفة هى النتيجة المؤقتة المباشرة المتحققة من خلال سلوك مختلف أعضاء الجسم أما الهدف فهو الغاية المرجوة التى توجه الدوافع النفسية نحو ذلك السلوك ، وهو متحقق جزئيا أثناء النشاط النفسى ، ويتحقق كليا بعد ذلك ، وبالإضافة إلى ذلك فإن بعض الأهداف تكون وسائل لتحقيق أهداف أخرى .

ويمكن وصف أهداف علم النفس الإسلامى بما يلى :

(أ) فهم السلوك الحاضر ودوافعه على ماهى عليه ، ولتحقيق هذه الغاية لابد من تطبيق كل طريقة مفيدة للبحث : كالملاحظة والاستيطان والتجريب والقياس .

(ب) التأمل الذكى فى السلوك المستقبل حتى تتنبأ بالمخالفة والضلال ، قبل ، وقوعهما وأقتضائهما للمعالجة .

(جـ) السيطرة التلقائية على الدوافع والظواهر والأهداف ، والإنسان لأنه ذكى ومسئول يستطيع وينبغى له أن يتحكم فى دوافعه ويوجهها ، وينبغى ألا يتخلى عن مسئوليته إزاء الخير أو الشر فى سلوكه أو عن المستوى الرفيع والهابط لمقاصده ، والحقيقة أن الفرق كبير بين عمليات الكبت التى تنكر وجود الدوافع أو تحاول إخفاءها مسببة بذلك امراضا واضطرابات ، وبين عملية التحكم العاقل و الضبط التى توجه الطاقة الطبيعية لتحصل الرضا والهدوء .

(د) توجيه كل الدوافع والعواطف والعمليات العقلية لكسب رضوان الله تعالى أى لتحقيق تلك المرحلة النبيلة العليا من مراحل الوجود الإنسانى التى تتميز بالإنسجام الكامل مع سنن الله تعالى ، إن إشباع الدوافع الطبيعية خير ، ولا يتعارض مع التقوى طالما كان يتبع الطرق التى سمح بها الإسلام ، وهكذا فإن الأكل والشرب والجنس والتملك والفرح والحزن والرضا والغضب والتعلم والتذكر والاستجمام ، هى أعمال كثيرة من أعمال التقوى والعبادة لله القادر اذا لم تخالف تعاليم الإسلام ، وعملت بقصد توليد الطاقة الضرورية للقيام بالأعمال الصالحة إنها تصبح أساسا لأشكال العبادة التقليدية : كالصلاة والصيام والإحسان . . الخ بهذه الطريقة تصبح الحياة العاطفية والعقلية والسلوكية للنفس الإنسانية متفقة مع الإسلام ، عملا واحدا طويلا مستمرا من أعمال العبادة ، يقول الله القادر « **وذكر فإن الذكرى تنفع المؤمنين** » « **وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون** » (القرآن الكريم ٥١ /٥٥ ـــ ٥٦)

قد يقال إن اعتبار التطور الروحى والخلقى موضوعا للدراسة النفسية ، يتعارض مع طبيعة علم النفس الذى لا يهتم إلا بأمور وجوانب تتصل داخليا وبشكل مباشر بالتكوين النفسى للإنسان ، وهذا الاعتراض قد ينشأ عن افتراض أن المجالات المتأصلة ذات الصلة المباشرة بالتكوين النفسى للإنسان هى جوانبه الموروثه ، وهذا افتراض خاطىء لا يقبله أى عالم من علماء النفس المحدثين ، وقد ينشأ عن التردد فى مد البحث العلمى إلى مناطق يعرف أنها تقع فيما وراء طائلة الفحص والتحليل ، وهذا موقف قائم على التعصب ، تنقضه مادة علمية لا تقل ضبطا ولا احتراما ، وهى المادة الروحية ، فالإنسان بفطرته كائن حى يتأمل ويأمل ويعتقد ويؤمن ، إنه يدرك يقين وجود الله تعالى ووحدته ، ويدرك أهمية طاعة الله ، وينبغى أن يدرس علم النفس هذا الجانب الروحى ليبين طبيعته ومراحل تطوره ، مقارنا بالعمر الزمنى للكائن البشرى والعوامل التى تضمن صحته ، وعلاج الضعف والانحراف فيه ، فالكائن البشرى منذ يومه الأول على الأرض بوصفه نوعا ، ومنذ سنواته الأولى بوصفه

فردا ، فضل الحقيقة والإنصاف فى علاقاته الشخصية ، إنه يسر بالإخلاص ويميل إلى الإحساس بالخجل حينما يرتكب خطأ ، هذه الميول الإنسانيه الفطرية هى مركز مجال علم النفس ، وينبغى لهذا العلم أن يدرس أصلها ومراحل تطورها الطبيعى والعوامل التى تؤدى إلى انحرافها ، أو ضعفها ، والوسائل التى تساعد على معالجتها وتنميتها .

وقد يرد على ذلك استجابة للمناقشة الحارة بأن اعتبار الجوانب الروحية والخلقية ، أبعادا نفسية بنفس المعنى الذى تعتبر به الجوانب العاطفية والعقليه ، من شأنه أن يرجع بعلم النفس إلى ميدان الفلسفة ، لأن موضوع النفس من الموضوعات الأساسية وقد حاول علم النفس على امتداد قرون يحرر نفسه من الفلسفة ونظرياتها المتضاربة ، وبحسب الظاهر يبدو هذا الاعتراض علميا ومعقولا ، غير أنه بالفحص الدقيق يكشف عن زيفه ، فكما أن جهل عالم الطبيعة بجوهر الكهرباء ، والمغناطيسية ، والذرة وطبائعها ، لا يمنعه من دراسة آثارها كالحرارة والحركة والضوء ، فكذلك عالم النفس — يدرس الذكاء والعاطفة والفرح معرفا إياها بأنها « قوة » أو « نشاط » أو « شحنة » أو « طاقة » أو « قدرة » أو « ميل » لا يعوقه جهله بطبيعتها أو جوهرها ، إنه يدرس الذكاء والعاطفة عن طريق دراسة مظاهرهما وعواملهما وآثارهما ، ونفس الشىء صحيح بالنسبة للجانب الروحى من التكوين النفسى للإنسان ، فعلماء النفس ليسوا فى حاجة إلى دراسة حقيقة القيمة والروح وجوهرهما بل إلى ظواهرهما فى حياة الإنسان وتحقيق الإنسان أو عدم تحقيقه لمضمونهما القيمى .

يتفق علماء النفس المعاصرون على أن العيب الرئيسى فى علم النفس التقليدى ، حينما كان لا يزال فرعا من فروع الفلسفة ، هو أنه ركز انتباهه على الروح ولم ينظر فى الإدراك ، والشعور والعاطفه ، والحس الخ ، وبالمثل فإن من أوجه القصور العلمى الواضحة فى علم النفس الحديث أنه يتجاهل البعد الروحى للإنسان رغم ماله من تأثير بالغ فى الحياة الإنسانية .

١٢ ـ علم النفس الإسلامى وعمومه :

تسمع أصوات فى كل أنحاء العالم الإسلامى تنادى بأن الدراسات النفسبيه ينبغى أن تتم فى ضوء الإسلام ، ولقد بدأ بعض الباحثين النفسيين عملهم بالفعل فى بعض المعاهد والجامعات ، وقد عرض الدكتور فؤاد الاهوانى مرة فى مقدمته لكتاب « الدراسات النفسيه عند القدامى من علماء المسلمين » لعبد الكريم عثمان تصور فيه إنشاء علم فى المنهج التربوى يسمى « علم النفس الإسلامى »(١٥) وفى أكثر الجامعات الإسلامية دخلت بعض فروع علم النفس تحت بعض التخصصات العلمية والطبية ، وعلى أى حال ، فإن علم النفس لايزال موضوعا أدبيا رغم محاولاته أن يكون علما موضوعيا وذلك باخضاع مادته للاختبار المتكرر والقياس المعبر عنه بالإرقام ، إن انتقاله إلى قسم العلوم ، يمكن تحقيقه دون اعتراض ، لذا أمكن إثبات أن مثل هذا العمل لم يرسم بقصد تخليصه من واجبه ، بإعتبار الجانبين الروحى والأخلاقى ، مادة صحيحة للدراسة وأنها تقع بكل يقين فى اختصاصه .

١٣ ـ توصيــــات :

عرضت التوصيات التالية لإمكان تبنيها وتنفيذها :

(أ) ينبغى أن يطلب إلى علماء المسلمين تصميم اختبارات نفسيه أصيلة تكشف وتختبر مختلف مظاهر النشاط النفسى للفرد المسلم ، وينبغى أن تكون هذه الاختبارات كلها أصيلة وليست ترجمات لاختبارات أجنبية مع تعديل طفيف يعطيها مظهرا مختلفا .

(ب) ينبغى أن تقام المراكز النفسية الإسلامية فى العواصم والمدن الكبرى فى كل أنحاء العالم الإسلامى للقيام ببحوث على مجموعات من مختلف الأعمار وفى أنشطة نفسيه متنوعة ، وينبغى أن تكون لهذه المراكز معاملها النفسية لاختبار الأفراد وتوحيد الأختبارات .

(ج) ينبغى أن تعقد المؤتمرات والندوات التى يتناول فيها الباحثون النفسيون

المسلمون الملتزمون ، المهارات والأفكار ، ويعدوا الخطط لأبحاث نفسيه جديدة ، ويوزعوها على مختلف المراكز والمعاهد .

(د) ينبغى إنشاء مجلة نفسية إسلامية عالمية بالعربية والانجليزيه لنشر الدراسات التى يقوم بها علماء النفس المسلمون ، وينبغى أن نشجع الطلاب المسلمين فى مختلف ميادين علم النفس على مستوى الجامعة ، وينبغى أن يقبل الطلبة الحاصلون على درجة البكالوريوس فى أى مجال بعد أن تلقوا بعض المقررات الأساسية لدرجتى الماجستير والدكتوراه فى علم النفس .

(هـ) ينبغى تقديم مقررات قصيرة الأجل (لمدة ثلاثة أشهر مثلا) لعلماء النفس ومدرسيه المعاصرين فى مختلف المستويات بغرض تزويدهم بأرضية فى التربية الروحية الإسلامية مع التفسير العلمى المفصل للمفهوم الإسلامى فى النفس الإنسانية .

(و) ينبغى أن يطلب إلى كل الجامعات والكليات الإسلامية إنشاء أقسام لعلم النفس حتى يمكن أن يدرس علم النفس فى ضوء الدراسات الإسلامية وحتى يستطيع الطلبة المتخصصون فى العلوم الإسلامية أن يتعرفوا على الدراسات النفسية .

(ز) ينبغى إقامة لجنة دولية لعلماء النفس المسلمين يكون مقرها وأمانتها الدائمة فى مكة المكرمة ، وينبغى أن تقوم اللجنة بنشر المجلة التى تقدمت التوصية بها ، وأن تعقد المؤتمرات والنداوات وأن تنظم المقررات التدريبية وأن تقدم العون المالى للبحوث ولنشر المؤلفات النفسية وتوزيعها مما يخرج متفقا مع تعاليم الإسلام الأخلاقية والروحية .

❋❋

هوامـــش :

Morris Roclain, A History of Psychology, translated by Ali Zai'our and Ali Mukalled, pubished by "Uwaidat, Beirut, first edition 1972, p.q. — ١

G.L. Flogel, Psychology in a hundred Years, translated by Lufti Fatim, first **edition**, Darut-Tali'ah, Beirut 1973, p. 175 . — ٢

Robert Woodworth, Modern Schools of Psychology, translated by Kamal Dusuki pp. 119 - 122, 320 - 21, 161 - 62, Pub. Darul - Ma'arif, Egypt, 1948, First Edition. — ٣

Ali Zai'our, Schools of Contemporary Psychology, Darut - Andalus, Beirut, First Edition, 1973, p. 289. Also see Encyclopedia, "Behaviourism", Vol. 3. p. 398. — ٤

٥ — لتفاصيل أكثر أنظر : « فرويد تحت المحاكمة » لكاتب البحث فى مجلة جامعة الملك عبد العزيز ، السنة الأولى ، العدد الأول (١٣٩٥هـ/١٩٧٥م) ص ٣٨١ — ٤٠٥ .

٦ — اليكسيس كاريل (Alexis Carrel) عالم متخصص فى الكيمياء وعلم الحياة وعلم الاجتماع فى كتابه « الإنسان ذلك المجهول » وهو كتاب هام ضخم فى الموضوع .

٧ — دكتور سيد محمد خيرى « الإحصاء فى الدراسات النفسية والتربوية والاجتماعية » الطبعة الرابعة عشرة ١٩٧٠ دار النهضة الحديثة ، المقالة التى تبدأ من صفحة ٣٧ . وأنظر أيضا دكتور فؤاد البهى السيد « علم النفس الإحصائى » دار الفكر العربى ١٩٧١ ص ٦٣٦ .

٨ — لمزيد من التفاصيل أنظر : دكتور لويس كامل مليكة « قراءات فى علم النفس الاجتماعى فى الدول العربية » جـ ٢ ١٩٧٠ الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر (الوكالة المصرية العامة للكتابة والنشر) ص ١٧ — ١٨ وهناك تفاصيل أكثر فى الفصل الرابع ص ٦٢ — ٨٢ .

٩ ــ دكتور مصطفى محمود « بعض اسرار القرآن » كتاب اليوم رقم ١١٥ سبتمبر سنة ١٩٧٦ ص ٦٠ ـــ ٦٧ .

١٠ ــ ديوبولد ب . فان ديلن « المنهج فى التربية وعلم النفس » ترجمة محمد نبيل نوفل وسليمان الخضرى الشيخ وطلعت منصور جبريل ، مكتبة الأنجلو المصريه ١٣٩٨هـ ١٩٦٩م ص ٧١ ـــ ٧٧ .

١١ ــ محمد قطب « دراسات حول النفس الإنسانية » ١٣٨٧هـ ١٩٦٧م ص ٨ ـــ ٩

١٢ ــ كلمة « نفس » ترد فى القرآن الكريم ٣٠٥ مرات فى أكثر من أربعين سورة .

(أ) بمعنى الله تعالى وردت الكلمة فى الآيتين التاليتين :

« فقل سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة أنه من عمل منكم سوءا بجهالة ثم تاب من بعده وأصلح فإنه غفور رحيم » (٦ /٥٤) . **« ويحذركم الله نفسه »** (٢١ /٣٠)

(ب) بمعنى الكائن البشرى بوصفه كلا ، ترد الكلمة فى الآيات التالية :

« لا يكلف الله نفسا إلا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت » (٢ /٢٨٦) .

« أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم » (٢ /٤٤)

وفى آية أخرى ترد الكلمة مرتين مرة بالمعنى الأول ومرة بالمعنى الثانى وتقريرا لسؤال الله تعالى عيسى جاء قوله سبحانه : **« قال سبحانك مايكون لى أن أقول ماليس لى بحق إن كنت قلته فقد علمته تعلم مافى نفسى ولا أعلم ما فى نفسك إنك أنت علام الغيوب »** (٥ /١١٩) .

(جـ) بمعنى آدم أبو البشرية ترد الكلمة فى الآيات التالية :

« يا أيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيراً ونساء واتقوا الله الذى تساءلون به والأرحام إن الله عليكم رقيبا » (٤ /١) .

« هو الذى خلقكم من نفس واحدة فمستقر ومستودع » (٦ /٩٨)

(د بمعنى ضمير الإنسان ومقصده وحديثه الداخلى ترد الكلمة فى الآيتين التاليتين :

« لله ما فى السموات وما فى الأرض وإن تبدوا ما فى أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله» (٢ /٢٨٤)

« ويقولون فى أنفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول » (٥٨ /٨)

(هـ) بمعنى النفس الشريرة أو الباطن المظلم من النفس الأمارة بالسوء والإثم والفسوق

والسلوك غير الطبيعى أو الدنىء أو المتردى ، كما فى قصة يوسف عليه السلام وعزيز مصر وزوجته بعد أن ظهرت براءة يوسف على الملأ : « **ذلك ليعلم أنى لم أخنه بالغيب وأن الله لا يهدى كيد الخائنين وما أبرىء نفسى إن النفس لأمارة بالسؤ إلا ما رحم ربى إن ربى غفور رحيم** » (١٢ /٥٢ — ٥٣)
« **إن يتبعون إلاّ الظن وما تهوى إلا نفس ولقد جاءهم من ربهم الهدى** » (٥٣ /٢٣) .

(و) وبمعنى النفس اللوامة التى تلوم الإنسان على فعل السوء أو التقصير فى عمل الخير (النفس التى تستيقظ من نومها) ترد الكلمة فى الآيات التالية :
« **لا أقسم بيوم القيامة ولا أقسم بالنفس اللوامة أيحسب الإنسان أن لن نجمع عظامه بلى قادرين على أن نسوى بنانه** » (٧٥ /١ — ٤) .

(ز) بمعنى النفس الراضية المرضية التى رضى الله عنها ورضيت عنه ترد الكلمة فى الآيات :
« **يا أيتها النفس المطمئنة ارجعى إلى ربك راضية مرضية فادخلى فى عبادى وادخلى جنتى** » (٨٩ /٢٧ — ٢٩) .

(ح) وتشير الكلمة فى آيات أخرى إلى تلك الجوانب من الشخصية التى تتطور بعد الميلاد كأنماط السلوك وطرق التفكير ونظم الأخلاق — كما فى الآية الكريمة التالية :
« **ذلك بأن الله لم يك مغيرا نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم وأن الله سميع عليم** » (١٣ /١١) .

(ط) بمعنى دوافع الإنسان وحاجاته ورغباته (نظرية موروثه) وإن كانت قابلة للتقوية أو التعديل أو مكتسبة بمسئولية الشخص ترد الكلمة فى الآيات التالية :
« **ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها** » (٩١ /٧ — ١٠ .
« **وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فإن الجنة هى المأوى** » (٧٩ /٤٠ — ٤١) .

(ك) بمعنى الروح جوهر الحياة الطبيعية العضوية والتى يعنى فقد الحياة ترد الكلمة فى الآية التالية :
« **الله يتوفى الأنفس حين موتها والتى لم تمت فى منامها فيمسك التى قضى**

عليها الموت ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى إن فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون » ٣٩ /٤٢) .

(ل) إشارة إلى الخصائص المادية العضوية التى تفرق بين الذكر ولأنثى ترد الكلمة بالنسبة للكائنات البشرية والنبات بل حتى بالنسبة لموضوعات غير حية ، كالسالب والموجب فى الكهرباء والذرة . . الخ ترد الكلمة فى الآية التالية :
« **سبحان الذى خلق الأزواج كلها مما تنبت الأرض ومن أنفسهم ومما لا يعلمون** » (٣٦ /٣٦)

١٣ ــ انظر محمد قطب « دراسات حول النفس الإنسانية » (١٣٨٧هـ ١٩٦٧م مرجع ممتاز فى الموضوع وبخاصة الصفحات من ١٣ إلى ٧٠ .

ومن بين علماء النفس البارزين فى العصر القديم أبو حامد محمد بن محمد الغزالى (المتوفى ٥٠٤هـ ١١١١م) والمعروف بحجة الإسلام فى كتابه « إحياء علوم الدين وبخاصة فى الجزء الثالث » أعمال التوبة ، تحدث الغزالى فى هذا الكتاب ، عن النفس وجنود القلب وأمراض القلب وأعراضها وأدويتها ، كما كتب عن العادة ومراحلها المختلفة وأنواعها ، وحدد الدراسات النفسية « علم العلاج » .

وأبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزى (المتوفى سنة٥٩٧هـ سنة ١٢٠١م) فى كتابه « الأذكياء » الذى يتكون من ثلاثة وثلاثين فصلا ، ويناقش المؤلف فى هذا الكتاب الفرق بين المصطلحات التالية وبين هذه المصطلحات وغيرها ، كالمخ والإدراك والذكاء ، ويناقش أيضا قياس الذكاء عن طريق علامات طبيعيه وسلوكية ، ثم يقتبس وقائع وحالات بين الأطفال والرجال والنساء والعقلاء والمجانين وحتى الحيوان .

وأبو نصر الفارابى (المتوفى ٣٢٩هـ ٩٥٠م) فى كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » فهو يناقش النفس الإنسانيه وحاجة الإنسان إلى أن يكون مع الآخرين وأهمية القيادة وصفات القائد .

ابن سيناء (المتوفى سنة ٤٣٢هـ سنة ١٠٣٧م) طبيب أطلقت عليه ألقاب التشريف « الشيخ » و « الرئيس » فى كتبه « أمزجة النفس » و « الإشارات والتنبيهات » ، وقد ناقش القوى النفسية والحواس الظاهرة والباطنة ، وقد قام بالدراسة الرائدة للوعى وأنماطه وعوامله والعلاقة بين النفس والجسم ، كما كانت له لمسات فى علم نفس البلوغ .

أبو عبد الله بن قيم الجوزية (المتوفى سنة ٧٥١هـ) فى كتابه « إنقاذ الإنسان من

حبائل الشيطان » ففى الفصول الأولى صنف قلوب البشر إلى قلوب سليمة وإلى قلوب مريضة أو ميته وشرح الطرق المتعددة لعلاج القلوب بما فى ذلك علاج الكبت ، كما ناقش العلاقة بين الجسم والنفس والتأثير المتبادل بينهما حينما يعانيان من ألم أو حزن .

أبو حيان التوحيدى (المتوفى سنة ٤٠٣هـ) فى كتابه « المقابسات » الذى خصص جزءا منه للصداقة والصديق » . ويعالج فى هذا الكتاب اليقظة والنوم والأحلام والإدراك والغضب والقدرة على التمييز بين مختلف الألوان ، وبخاصة الأبيض والأسود ، كما يناقش الضحك وأسبابه وبحث استقصاء الحقيقة عن الصداقة والصديق .

ابو بكر محمد بن قيس بن الطفيل (المتوفى سنة ٥٨١هـ/١٩٨٥م) مؤلف « حى بن يقظان » دراسة شاملة للمراحل النفسية الكبرى لحياة « حى » طفلا وصبيا وشابا وبالغا . هنا ناقش المؤلف مختلف الظواهر النفسية لحى ــ التقليد ، الحب ، الخيال والتذكر وأنشطة أخرى كالاكتشاف والتجريب باطنيا وفى محيطه الخارجى وفى العالم ، وردود فعله ازاء الكوارث وسلوكه متعلما (مع شرح لأحسن الطرق لتعليم الكبار اللغه) وتطلعه للالتقاء بإخوانه من بنى البشر ، انظر أيضا لكاتب هذا البحث والمناقشة الضافيه للموضوع نفسه بعنوان : « حى بن يقظان دراسة نفسيه رائدة وعمل إسلامى رائع فى مجلة كلية التربية بمكة ، العدد الأول ، شوال ١٣٩٥هـ اكتوبر ١٩٧٥م .

١٤ ــ انظر لـ « جون كارل فلوجل » العالم النفسى (١٨٤٤ ــ ١٩٥٥م) الذى كان متمكنا من خمس لغات كتابة وكلاما « الإنسان والأخلاق والمجتمع » فى سلسلة الألف كتاب (رقم ٦٢٨) ترجمة عثمان النويهى والدكتور سعد الغزالى (دار الفكر العربى ، بالقاهرة ١٩٦٦) ص ١٥ ــ ١٧ .

١٥ ــ عبد الكريم عثمان : « دراسات نفسية لعلماء المسلمين الأقدامين « الطبعة الأولى ١٣٨٢هـ ــ ١٩٦٣م المقدمة بقلم الدكتور الأهوانى ص ٣ ــ ٤ .

١٦ ــ الدراسات النفسية المذكورة هنا قدمها قسم علم النفس بمكة لطلبة الدراسات العليا .



الفصـــل الخامس

إعادة بناء دراسة الاقتصاد فى الجامعات الإسلامية

بـــقلم
محمد نجاة الله صديقى

نبـذة عن المؤلف :

ولد محمد نجاة الله صديقى عام ١٩٣١ وهو هندى الجنسية ، وشغل منصب أستاذ فى قسم الدراسات الإسلامية بجامعة على غر الإسلامية بالهند وجامعة الملك عبد العزيز بجدة ، وقد حصل على درجة الدكتوراه فى الاقتصاد وفى التربية العربية من رامبور ومدرسة الإصلاح فى أزامجار ، وأشرف على تحرير المجلة الفصلية « الفكر الإسلامى » فى على غر فى الفترة من (١٩٥٥ ـــ ١٩٥٩) كما عمل مديرا مساعدا لدائرة البحث الإسلامية فى على غر .

وتضم منشوراته ترجمات أردية لـ « كتاب الخراج » لأبى يوسف ، وكتاب « العدالة الإجتماعية فى الإسلام » لسيد قطب ، وهو مؤلف « النظريات الحديثة للفائدة » ، الودائع فى البنوك دون فائدة » ، بعض جوانب الإقتصاد الإسلامى » ، « النظرية الإسلامية فى التملّك » ، « التأمين فى الاقتصاد الإسلامى » ، « الطريق إلى النهضة الإسلامية » . . الخ .

إن نقد الحالة الحاضرة لتعليم الاقتصاد على المستوى الجامعى فى البلاد الإسلامية ينبغى أن يركز أساساً على نقطتين : إلى أى مدى يناسب ما يجرى عليه اقتصادنا ، وإلى أى مدى ينسجم مع تطلعنا إلى تحويله لاقتصاد إسلامى ، ومثل هذا النقد من شأنه أن يكون نقطة البدء فى اقتراح التغييرات التى تضبط تدريس الاقتصاد لصالح الإدارة السليمة له ، وتنمية تطوره على أسس إسلامية ، قد يقال إن الاقتصاد أساسا فهم للكيفية التى يعمل بها وأن عمليات التحويل والتطور يمكن الانشغال بها فى مرحلة متأخرة ، ويتضمن هذا أن تحويل الأقتصاد إلى اقتصاد إسلامى وتطويره على أسس إسلامية ينبغى أن لا يتدخل فى الكيفية التى يعمل بها الإقتصاد ، **ويمكن الرد على هذا الاعتراض بنقطتين :**

أولا : يجب أن يكون اقتصادنا هو الذى نفهمه ونفسره وليس اقتصادا آخر أو حتى اقتصادا مفترضا .

ثانيـــا : إن ما نحاول فهمه وتحليله ، فيه قابلية التغيير ، ولما كان المسلمون يفضلون بوضوح الاتجاه الذى يرغبونه فى التغيير فإن هذا القابلية ينبغى كذلك أن تكتشف دون أن تغيب عن النظر تلك التغييرات المرغوبة ، ولهذا ينبغى أن يعاد النظر فى تعليم الاقتصاد فى البلاد الإسلامية وأن يتغير من حيث المضمون والأسلوب ليخدم التحول الإسلامى والتطور الاقتصادى لهذه البلاد .

إن الاقتصاد الجديد الذى ندرسه الآن هو فى الواقع اقتصاد رأسمالى قائم على التجربة الأمريكية ، وكما قال ج . د . هيكس وهو يتسلم جائزة نوبل فى الاقتصاد فى نوفمبر سنة ١٩٧٢ : « إن الاقتصاد إلى حد بعيد جدا علم بريطانى » . وقد أشارت من قبله « جون روبنسون » إلى نفس الشيء حيث قالت وهى تقدم كتابها « تمرينات فى التحليل الاقتصادى Exercises in Economic Analysis » لقد اعتاد الاقتصاديون الإنجليز من « ريكارد إلى كينيس Keynes » على أن يتخذ كل فى

عصره ، نظم انجلترا ومشاكلها كخلفية مسلم بها ضمنا ، وحينما ندرس كتبهم فى أجزاء أخرى وعصور أخرى على يد قراء لديهم مضامين أخرى ، ينشأ تبعا لذلك قدر كبير من الاختلاط والجدل حول النقاط التى تتضارب فيها الأغراض » .

إن الاقتصاد النمطى يفترض أن يفسر النظام المعمول به فى اقتصاد رأسمالى مثالى ، فمفاهيمه عن الإنسان والملكية والحرية والمنافسة والدور الذى يتصور أن تقوم به الدولة ، كلها مستمدة من المزاج المعين والبيئة الثقافية لانجلترا ، فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، وبعض هذه المفاهيم لبعدها عن أن تكون كلية ، لا تناسب المجتمعات الإسلامية فى العصر الحاضر على الإطلاق ، ونظرا لسيره على ضوء القضية الأساسية عنده وهى أن العمل للمصلحة الشخصية من جانب الفرد يزيد على عملهم من أجل النفع العام ، فإنه يركز انتباهه على المشكلة المادية النفسية وهى الحد الأقصى فى الإنتاج ويتجاهل المشكلة الإنسانية الأخلاقية وهى التوزيع العادل ، وهكذا يعانى الإقتصاد الرأسمالى الحديث من ثلاثة عيوب أساسية :

١ ـــ فهو يعالج المواقف والنظم المعنية كما لو كانت كلية وهى ليس كذلك .

٢ ـــ وهو يقلل من أهمية المشكلة الاخلاقية ويعلى من قيمة المشكلة النفسيه .

٣ ـــ وأخيرا يتجاهل تقريبا العمل القوى للدولة والدور الإيجابى الذى تقوم به فى الإدارة والتطور الاقتصاديين .

إن من الحقائق أن علم الإقتصاد نشأ فى عصر الاستعمار والإمبرياليه . وإذا كان اقتصاد المجتمعات المغلقة يعانى من نفس النظرية المثالية إلى رجل التجارة والصناعة البريطانى الصاعد ، وهو يتنكر لمشكلة التوزيع وتجميد الدولة فإن تطبيق النظرية الاقتصادية على التجارة العالمية ورؤوس الأموال الدولية تجيز للمستعمرين وأسحاب البنوك ورجال المال والقوى الاستعمارية ، أن تتناول مشاكل الدولة النامية فى العالم الثالث على أساس هذه النظرية ولكن ذلك غير سليم بل إن قيمتها بالنسبة لهذه البلاد سلبية إلى حد بعيد ، وبالرغم من مزاعم هذا الشكل من أشكال الاقتصاد فى عالمية التطبيق فإن عددا من علماء الاقتصاد البارزين الذين كان لهم

اهتمام بمشاكل التنمية ، وبخاصة « لويس » و « سولتز » و « كوزنيتز » و « جالبريث » و « ميردال » أكدوا أوجه قصوره من وجهة نظر العالم الثالث .

وعلى أية حال ، فليست هناك حاجة إلى الإطالة فى أوجه قصور الاقتصاد الحديث بصفة عامة ، ولنتجة إلى بعض مفاهيمه ونرى كيف أنها مشحونة بالقيمة ، موجهة نحو الفردية والرأسمالية المستغلة والامبريالية ومتحيزة تحيزا عنيفا ضد طريقة التناول الإجتماعية والأخلاقية للشئون الاقتصادية وسنختار بعضا منها :

العقلية الاقتصادية ، رأس المال ، القروض ، التنمية .

وقبل أن نفحص هذه المفاهيم قد يكون من المفيد أن نكشف بطلان القول بأن الجرعة المناسبة من الاقتصاد الإشتراكى ستصلح الضرر الذى سببه الاعتماد الكامل على الاقتصاد الحديث ، فلم يتصور « ماركس » إنسانا مختلفا عن الإنسان الذى تصوره سابقوه ، والاقتصاد الاشتراكى يتميز باعلائه من شأن الدولة إلى مكانة العامل الاقتصادى الرئيسى الذى يملك كل مصادر الثروة وتوظيفها ، ويدير الإنتاج والتوزيع بطريقة مخططة ، فالدولة تحل محل السوق كجهاز للاختيار وإن كان ذلك جزئيا ، والإنسان بوصفه فردا يصبح سلبيا لا يستحق أن يمنح الحرية ، هذا الانتقال من طرف إلى آخر ليس واقعيا ولا مناسبا لطبيعة الشعوب الإسلامية ، وهذه الطريقة فى التناول لا تتناسب تماما مع الاقتصاد الإسلامى فى العصر الحاضر ، وهو اقتصاد بعيد كل البعد عن أن يكون اشتراكيا ، إنه لا ينسجم أيضا مع اتجاه التغيير الإسلامى .

قد يقال إن الاقتصاد الاشتراكى يعطى الأولية للتوزيع على حسب الإنتاج . ولكنها ليست أولوية أخلاقية راسخة فى المواقف الإنسانية ، إنها أولوية آلية تعتمد اعتمادا كليا على القسر .

إن المفاهيم الإساسية للاقتصاد الماركسى أعنى : العمل ، الفائض ، القيمة ، الطبقات ، مفاهيم مدمرة للاقتصاد الرأسمالى ولكنها مكونات ضعيفة لبرنامج عمل

بناء ، إن الفحص النقدى لهذه المفاهيم يكشف عن تحيزها العقائدى ويقنعنا بألامكان لها فى الإطار الذهنى للاقتصاد الإسلامى ، إنها قليلة الفائدة لفهم مشاكلنا الاقتصادية ، إن ضيق الوقت والمكان لا يسمح لنا أن نمضى فى تفاصيل أكثر فيما يتعلق بعرض نقدى للمفاهيم الإشتراكية ، ولهذا فإننا سنمضى إلى فحص المفاهيم الرأسمالية المذكورة آنفا .

بعض المفاهيم الأجنبية :

لا يخضع السلوك غير المطرد ، ولا المنظم ، للتحليل العلمى المؤدى إلى التعميمات التى يمكن أن تكون قيمة مسبقة بالنسبة للجماعات لا بالنسبة للافراد ، فليس هذا ممكنا إلا مع السلوك المطرد الناتج عن اختيار متعمد توجهه قواعد معينة ، وكل الأذكياء يحاولون أن يكونوا عقليين بهذا المعنى ، ونجاحهم يتوقف على إتاحة المعلومات المناسبة ، ولهذا فمن المعقول أن تتخذ السلوك العقلى أساسا للتحليل الاقتصادى للأدوات المنزلية والمتاجر ، ولكن الاتجاه العقلى الاقتصادى الذى يعمل على أساسه الاقتصاد الحديث يذهب إلى أبعد من هذا ، فهو ينظر إلى الحد الأقصى للمنفعة فى ذاته على أنه الصفة الرئيسية فى كل العوامل الاقتصادية ، فالمستهلك يذهب إلى الحد الأقصى فى الانتفاع أو الاقتناع ، والمؤسسة التجارية تذهب إلى الحد الأقصى فى الربح ، والمفاهيم فردية ونفعية بشكل عنيف ، فالإيثار أو عناية المرء فى اختياره لصالح الآخرين مستبعدان ، والأفق الزمنى قد ضيق إلى ما يقرب من المستقبل أو الحاضر ، وهكذا فإن العناية بالحياة الآخرة مستبعدة أيا كانت أصالة إيمان المرء بها ، ويميل المفهوم إلى اعتبار الغايات غير الاقتصادية لا تدخل فى الاختيار طالما تفسر المنفعة والرضا والربح تفسيرا اقتصاديا خالصا ، وكما يتضمن الحصول على الحد الأقصى من الأرباح يتضمن النزول بالتكاليف إلى لحد الأقصى ، فإن التركيز يكون على التكاليف المباشرة بالنسبة للفرد ، مع تجاهل التكاليف المتعلقة بتوزيع السكان والثقافة الاجتماعية ، وهكذا يتضمن مفهوم الاتجاه العقلى الاقتصادى طريقة التناول المادية الفردية الدنيوية للحياة الجارية فى خريف الرأسمالية ، وقد كانت هذه

الأيام أيام التحرر من الدين والأخلاقيات والثورة ضد الكنيسة . إن فكرة (داروين) أن البقاء للأصلح زادت من تسويغ استغلال الأقوياء للضعفاء باسم النزعة العقلية فى الاقتصاد ، وقد سوغت فكرة تفوق الجنس الأبيض الإمبريالية .

إن مفهوم النزعة العقلية فى الاقتصاد لا يناسب تحليل السلوك فى البلاد الإسلامية لسببين أساسيين : **فهو ليس واقعيا ، فالناس يهتمون بمصالح الآخرين** إلى جانب اهتمامهم بمصلحتهم الخاصة ، واختيارهم متأثر بتقدير لما يمكن أن يترتب عليه بالنسبة للمجتمع ولجيرانهم . . الخ .

إنهم يهتمون بالحياة الآخرة ، واختيارهم بوصفهم مستهلكين وقرارهم بوصفهم منتجين أو مستخدمين أو تجارا . . الخ متأثر بإيمانهم أو عدم إيمانهم بالآخره وهم كذلك مدفوعون باعتبارات اجتماعية وثقافية وسياسية ، وقد تكون هذه الاتجاهات قوية أو ضعيفة مما يتوقف على مدى المعلومات المتاحة وقوة الالتزام المناسب ، ومع ذلك فالاتجاهات موجودة ، والمفهوم الذى يتجاهل هذه الاتجاهات لا يستطيع أن يكون منصفا للواقع ، وبمجرد ما تعطى النزعة العقلية فى الاقتصاد مكانة الدعوى الأساسية فإنها تميل إلى أن تعمل بمثابة القاعدة ، فالناس يميلون إلى النظر إليها على أنها الطريقة الصحيحة للسلوك ، وهذا هو الفرق بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية اذ يبقى الموضوع فى العلوم الطبيعية دون أن يتأثر بأى دعوى يتقدم بها العالم فيما يتصل بسلوكه ، ولا عجب أن يكون هناك ميل إلى أن ينظر إلى الإيثار والاعتبارات الأخروية والدوافع غير الاقتصادية على أنماط غير عقلية من السلوك من قبل أولئك الذين يأخذون علم الاقتصاد مأخذ الجد ، وحينما نطبق النظرية الاقتصادية على المشاكل العملية ، ونضع مقترحات المعالجة ينتج عن هذا التحيز إهمال للمصالح الحيوية للمجتمع وأفراده ، وهذا هو السبب الثانى فى أن النزعة العقلية الغربية فى الاقتصاد ، لا يمكن قبولها فى الإطار الذهنى للاقتصاد الإسلامى ، فهى ستعوق عملية التحول الإسلامية بسبب دورها التعقيدى ، لقد اقترح علماء الاقتصاد الإسلامى إحلال النزعة العقلية الإسلامية محلها ، مضمنين اقتراحهم

توجيهه العمل نحو أقصى حد من التوافق مع القواعد الإسلامية[1] ، وهذا المفهوم أيضا تعقيدى بطبيعته لكنه قد يجدى بوصفه وسيلة أحسن للتحليل اذا كان يسمح بالقدر الكافى لضعف الالتزام الإسلامي فى المجتمعات المسلمة اليوم ، إنه مفهوم أوسع من مفهوم النزعه العقلية الاقتصادية أو أقرب الى الواقع الفعلى ، إن دوره التعقيدى سوف ينمى عملية التحول الإسلامى فى مجتمعاتنا .

رأس المـــال :

إن مفهوما خطيرا آخر من مفاهيم علم الاقتصاد الحديث ، لا يتفق والإطار الذهنى للاقتصاد الإسلامى ـــ هو مفهوم رأس المال بوصفه عاملا منفصلا عن الإنتاج ومستقلا عن الإدارة ، إن الإسلام لا يعترف بدعوى رأس المال فى استحقاق عائد مضمون فى شكل سعر الفائدة ، وهو لا يعترف على أى حال بدعواه فى استحقاق نصيب من أرباح المشروع الذى وظف فيه ، إلا إذا تعرض لمخاطر المشروع وناله نصيبه من الخسارة ، إذا وجدت ، إن رأس المال المقترض بضمان دفع ـــ بغض النظر عن نتائج المشروع ـــ ليس له حق فى نصيب الأرباح ، وإذا كانت عوامل الإنتاج محدودة فى سياق استحقاقها لنصيب من الإنتاج الصافى فإن رأس المال المشارك فى نتائج المشروع أيا كانت عامل من عوامل الإنتاج وليس كذلك رأس المال المقترض .

هذا بالطبع هو الوضع بالنسبة لرأس المال النقدى ، فرأس المال النقدى يتحكم فى رأس المال العينى كالآلات والأدوات والمبانى الخ ، وينظر علم الاقتصاد الحديث إلى رأس المال العينى على أنه منتج أيضا رغم تحكم رأس المال النقدى فى رأس المال العينى هذا وبغض النظر عن الاختلاف الخطير بين رأس المال المشارك فى الربح والخسارة ، ورأس المال المقترض ، فإن هذا ليس جائزا لأن الإثنين يدخلان فى عملية الإنتاج كل بطريقة مختلفة .

أما إذا كان استخدام رأس الأموال العينية فى الإنتاج سينتج قيمة أكبر من

قيمتها فإن هذا يتوقف على نجاح المشروع أو فشله في عالم يتصف بعدم التأكد من أسعار السوق . إن العالم غير المستقر الذى يتعاون فيه رأس المال والمشروع فى الإنتاج لا يضمن إنتاجية إيجابية القيمة لأى منها ، إن معاملة الربح على أنه جزء من التكاليف ونسبته إلى إنتاجية رأس المال ، تقوم على أساس التكوين التنظيمى الخاص للمجتمع الرأسمالى ، لقد انهارت كل المحاولات لإثبات القيمة الإنتاجية لرأس المال العينى لأن رأس المال لا يمكن أن يقاس إلا بالقيمة ويتطلب معرفة سابقة لسعر الفائدة الذى يفترض أن تحدده القيمة الإنتاجية الهامشيه ، والواقع أن نظام الأرباح هو الذى يجعل من الممكن لعلماء الإقتصاد الرأسماليين أن ينسبوا عائدا إيجابيا لرأس المال ، وهى قيمته الإنتاجية ، وليس العكس ، إن مفهوم رأس المال بوصفه عاملا من عوامل الإنتاج مستقلا عن المشروع يجعل من هذا العامل شيئا محمودا ، هذا العامل لابد أن يعرى ، وهذا المفهوم وسيلة للاستغلال وليس وسيلة للتحليل العلمى ، إن دوره بوصفه وسيلة للتحليل العلمى هو تسويغ نظام الفائدة ، وهو يجعل فهمنا للعملية الاقتصادية مختلطا ، تلك العملية التى لا يتيقن فيها من قيمة ناتج رأس المال العينى ، بنسبته قيمة إنتاجية إيجابية إليها .

وبينما نطرح هذا المفهوم ، فإننا لا نقول بأن نغلق أعيننا عن الحقيقة الواضحة ، وهى أن رأس المال المادى يدخل عملية الانتاج بطريقة تختلف عن طريقة العمل أو المشروع ، إن له هوية متميزة ودورا متميزا ، وهذه على أى حال حقائق تقنية ، فرأس المال المادى عامل متميز من عوامل الإنتاج بالمعنى التقنى ، إن ظاهرة التقليل من الإنتاجية المادية الهامشية لرأس المال العينى أيضا حقيقة تقنيه ، إن الضلع النازل من منحنى الطلب على سلعة معينة كآلة مثلا ، يعكس هذه الحقيقة ، ويعكس الضلع الصاعد لمنحنى التزويد ، التكاليف المرتفعة على المدى القصير ، فسعر السوق لماكينة يحدده العرض والطلب ، فهى جانب تكاليف بالنسبة للمشروع الذى تستخدم فيه ، إن حقيقة مستخدمة على مدى فترة من الزمن

يناسب ــ من الناحية الاقتصادية ــ رأس المال النقدى الذى أنفق من أجل الحصول عليها ويناسب الماكينة نفسها .

وحينما ننظر إلى رأس المال النقدى مرتبطا بعملية الإنتاج فليس من المجدى أى جزء منه مستخدم فى جلب العمال أو فى أشياء أخرى ، إن المهم فى حالة رأس المال النقدى الموظف فى المشروع هو ما إذا كان عرضة للمخاطر أولا .

ويتطلب التحليل العلمى من التمييز بين رأس المال المشارك فى المخاطرة وبين رأس المال المقترض أن نأخذ هذا الفرق فى الاعتبار .

القــــرض :

لقد تعرض مفهوم القرض لتغير واضح فى ظل الرأسمالية ، ففى عصر ما قبل الرأسمالية كانت القروض تمثل مدخرات حقيقية ، إن السيطرة على الناتج الاجتماعى الذى يحصل عليه ببعض الإسهام فيه تحول مؤقتا إلى المقترض ، ولما كان ميل الاستهلاك عند المقترض أعلى منه عند المقرض فإن عملية الإقراض كان لها تأثير مضاد للتضخم ، أسهم فى تحقيق صحة الاقتصاد .

وبظهور البنوك أصبح القرض إلى حد بعيد قوة شرائية خلقت وحولت إلى المقترض ، إنها تشكل حقا إضافيا فى مخزون البضائع والخدمات الموجودة فى المجتمع ، ولا يناظره فى ذلك أى أسهام سابق أو مصاحب فى الانتاج الاجتماعى ، ولهذا فهو تضخمى فى تأثيره ، وطالما كانت القروض البنكية من أجل الاستهلاك فلا نتوقع أية إضافة إلى الناتج الاجتماعى حتى فى المستقبل ، أما فى حالة القروض الإنتاجية فإن زيادة فى الانتاج يمكن أن تحدث بعد مدة من الزمن ، شريطة وجود المصادر المعطلة فى الاقتصاد . إن تيارا متصلا من القروض البنكية لابد أن يتسبب فى وجود اتجاه تضخمى بالنظر إلى هذه الفترة الزمنية ، إن المجتمع الذى تنقصة المصادر المعطلة أو يواجه ضائقات شديدة فى الحصول على رؤوس الأموال العينية أو المهارات أو المواد الخام المطلوبة سيعانى أشد المعاناة فى هذا الصدد .

إذا كان على المقترض فى عصر ما قبل الرأسمالية ، قدرا إضافيا من النقد فى شكل « فائدة » بالإضافة إلى تسديد القرض الأساسى ، فإن هذا يتضمن تحويلا بسيطا للسيطرة على المصادر من طبقة من طبقات الشعب إلى أخرى ، وإن دفع الفائدة على النقود المخصصة للاقراض ، يضخم من هذا التأثير إلى حد بعيد بحيث تتغير طبيعته ذاتها إذا كانت نسبة الاحتياطى ١٠٪ ، لدرجة أن المدخرات التى تساوى ١٠٠ تمكن البنك من تقديم ١٠٠٠ على سبيل القرض وسعر الفائدة السنوى ١٠٪ فإن المبلغ المحول سيكون ١٠٠ فى السنة ، وإقراض المئة المدخرة دون تدخل البنوك وإصدار نقود من جانبها من شأنه أن يتضمن على أى حال تحويلا للعشرة فى المئة فقط ، وبينما يمتص سداد القروض البنكية النقود التى أصدرها البنك فإن الفائدة المدفوعة للبنك تبقى ، ولهذا فإن دور نظام الفائدة على القروض فى إعادة التوزيع قد أصبح حاسما جدا مع ظهور البنوك .

وبصرف النظر عن المسوغات العديدة التى تقدم لحق المدخر فى الفائدة ، فإن الموقف الجديد يتطلب تسويقا جديدا لحق المقرض فى الفائدة حينما توجد النقود المقترضة والمصدرة فى عملية الإقراض ، طالما وجد القرض وتمتص بمجرد سداده .

إنه تقليد اجتماعى يعين على حدوث ذلك الشىء العجيب ، وهو عادة احتفاظ الناس بنقودهم لدى البنوك والتعامل بالشيكات لأن الثقة فى نظام البنوك ترجع آخر الأمر إلى الضمان الممنوح من قبل البنك المركزى ، إن المجتمع هو الذى يسمح لقوة شرائية جديدة غير مصحوبة بإضافة فى نفس الوقت إلى الإنتاج الاجتماعى أن تظهر ، ويتحمل الضغط التضخمى المتضمن ، على أمل أنه سيؤدى إلى زيادة مالية فى الدخل الاجتماعى من خلال استغلال المصادر المعطلة .

لماذا لا يؤكد علم الاقتصاد فى الرأسمالية على الفرق الواضح بين القروض التى تمثل ادخارات حقيقية ، والقروض التى لا تمثل ذلك ، لماذا يسوى بين إصدار حقوق إضافية فى الانتاج الاجتماعى ، وبين مجرد تحويل الحقوق الموجودة ، لماذا يفترض أن يغطى المفهوم الواحد حقيقتين مختلفتين ؟ ان السبب يكمن فى جعل الفائدة مشروعة

على القروض البنكية التى يقدمها غطاء المفهوم القديم ، وبمجرد أن يعترف بالأصل الاجتماعى الذى ينسحب على المقترضيين ، فإن المجتمع لابد أن يطالب بالأرباح الناتجة أيا كانت ، ولا يكون للبنوك الحق فى أكثر من رسوم الخدمة مع مبلغ إضافى لتغطية مخاطر عدم السداد إذا لم يحسب ذلك بطريقة أخرى ، إن ما تتقاضاه البنوك الآن أكثر من ذلك بكثير .

إنه مما لا يتناسب والإطار الذهنى للاقتصاد الإسلامى ، معاملة النوعين من القروض معاملة واحدة ، إن الإقراض بالمعنى الصحيح يجب أن يتميز عن الإذن الاجتماعى ، لممارسة قوة شرائية إضافية سابقة على الانتاج الإضافى . إن عملية القرض من وجهة النظر الإسلامية عملية إحسان ، وعمل صالح ، إنها ليست حقيقة واقعها الربح ، والمقترض ليس مرغما على سداد أى شىء فوق المبلغ المقترض ، والإقراض ينتمى إلى مجال التعاون القائم على الإيثار ، وهو بعد هام من أبعاد النشاط الاقتصادى فى الإسلام ، إن الإذن الاجتماعى بممارسة سلطة إضافية على المصادر سابقة على الإنتاج الإضافى ظاهرة جديدة . إن حقوق الأطراف المعنية ، وواجباتها لم تحدد بعد بواسطة نصوص الشريعة الإسلامية ، ولابد من القيام بذلك الآن بمقتضى روح هذه الشريعة ، وعلى أى حال ، فإن من الواضح أنها ستكون مختلفة عن تلك التى سنت للقروض بمعناها السابق .

التنميـــــة :

لسنا فى حاجة إلى أن نطيل أكثر ، وينبغى أن نبدأ فى الحديث عن ضيق المفهوم الرأسمالى عن التنمية ، فقد كتب الكثير مؤخرا عن هذا الموضوع ، لقد تكون هذا المفهوم من خلال زيادة الإنتاج مع إهمال التوزيع ، ولابد أن يسأل المرء تنمية من هذه التى يتحدثون عنها ؟ كيف يمكن تصور تنمية مجتمع إنسانى من خلال إضافات الثروة ليس إلابصرف النظر عما إذا كانت هذه الإضافات فى متناول أكثرية أعضاء هذا المجتمع أم لا ، إن ارتفاع الدخل العام مع زيادة الفقر يمكن حدوثهما نسبيا أو على سبيل الإطلاق ، وأن يتلازما بل هما فى الحقيقة متلازمان .

وليس العدل فى التوزيع وحده هو الذى يتجاهله المفهوم الرأسمالى للتنمية ، بل يتجاهل كذلك التكاليف الاجتماعية والعضوية للتنمية مثل التلوث ، واستهلاك المصادر غير القابلة للتجديد ، والضغوط والأزمات بالنسبة للفرد والأسرة ، إنه لم يأخذ فى الحسبان علاقة الإنسان بالطبيعة وقيمة حياته الثقافية ، لقد سيطر المفهوم الضيق للتنمية أكثر من قرن من الزمان ، ولم يبدأ بعض علماء الاقتصاد فى الالتفات بشكل جاد إلى الأبعاد الأخرى التى شكلت أساس التفكير الاقتصادى ، إن مفهوما شاملا للتنمية يتطلب إطارا أوسع يستند إليه ويشمل كل أعضاء المجتمع ، والأجيال القادمة ، والكائنات الحية الأخرى والاهتمامات غير الاقتصادية للجنس البشرى ، إن مثل هذا المفهوم الواسع وحده هو الذى يمكن أن يتناسب مع علم الاقتصاد الإسلامى .

وإذا كان علينا أن نسأل عن مفاهيم مثل رأس المال والتنمية ، ماذا عن النقد والدخل والعماله وأعمال البنوك والتأمين وطائفة من المفاهيم الأخرى التى تتصل اتصالا وثيقا بالمفاهيم التى كشفناها من قبل ، والتى هى نتاج طريقة التناول المادية الفردية ذاتها ؟ فإن الحاجة تتأكد إلى استعراض كل هذه المفاهيم استعراضا نقديا ، ولابد أن يكون لهذه المهمة أولية عند علماء الاقتصاد المسلمين .

بناء برنامج : بعض الخطوط المرشدة :

لهذا ، هل لنا أن نطرح تدريس النظريات الاقتصادية الحديثة وتطبيقاتها فى ميادين مهمة كالتنمية والتخطيط والتمويل العام والادارة ـــ والسياسة النقدية والتجارة العالمية . . الخ ؟ إن هذا بالطبع ليس ممكنا ولا مرغوبا فيه ، إن ما نحتاجه هو الاختيار الحكيم لعناصر أكثر دواما فى تكوين علم الاقتصاد الحديث وتناولها بطريقة نقدية ، وينبغى أن يصحب هذا بإدخال الأهداف الإسلامية والأولويات فى الميادين التطبيقية ، والرجوع إلى الظروف الاقتصادية الفعلية لاقتصادنا عند نقاط مناسبة ، وبينما نحن نقوم بذلك ستنشأ مفاهيم جديدة ، وستتعدل مفاهيم قديمة بما يتناسب وحاجاتنا وتطلعاتنا ، ولكن النهاية الناجحة لهذه العملية تتطلب صبراً ومثابرة

بالاضافة إلى الخيال والالتزام بمثلنا العليا ، إن لدى الجماعات المثالية ، ميلا إلى تجاهل الجانب التقنى للموضوع تجاهلا ما منذ الخطوة الأولى إننا ينبغى أن نكون من الرشد بحيث لا نتورط فى هذا الخطأ ، إن تكوين البرامج الملخصة فيما بعد يحمى من هذه الإمكانية ، فى الوقت الذى يتجه فيه الانتباه إلى الحاجة إلى الإصلاح والتجديد . إن علم الاقتصاد يدرس الآن فى جامعات العالم الإسلامى على مستوى البكالوريوس فى الغالب ، ولكن كثيرا من هذه الجامعات تخطط لبدء دراسات عليا فى الاقتصاد فى المستقبل القريب ، ولهذا فإن الوقت مناسب لتركيز الانتباه لتكوين البرامج على المستوى العالى ، إن جامعة القاهرة وجامعات فى البلاد الإسلامية الأخرى بخبرتها الطويلة فى تدريس الاقتصاد والبحث فيه على المستوى العالى ، يمكن أيضا أن تعيد النظر فى مناهجها وتعيد تكوين مقرراتها فى ضوء ما سيأتى .

إن الحاجة إلى دمج تدريس الاقتصاد الإسلامى فى تدريس الاقتصاد العام ، من الأهميه بمكان ، ولن تتحق حاجاتنا بأقل من بث العناصر الإسلامية فى العناصر الصحيحة الدائمة للاقتصاد الحديث ، وهذا ماهو مقترح فى المشروع الملخص فيما بعد .

لقد كانت نظرية السعر دائما هى النواة إلى مقرر فى التحليل الاقتصادى وينبغى أن تظل كذلك ، وينبغى أن تعلم قوانين العرض والطلب انطلاقا من موقف متشكك فى التفسيرات العديدة المطروحة لامدادها بالأساس النفسى ، وينبغى أن يعالج الإنتاج والتكاليف والدخل الوظيفى والمرونة وتوازن الأسعار والاحتكار البسيط ، والاحتكار القائم على التمييز ، واتجاهات دخل الأسعار فى الأسواق الرديئة . . الخ ، معالجة تأخذ فى الحسبان افتراضات بديلة فيما يتصل بغايات الأسر والمؤسسات التجارية مع توجيه انتباه خاص إلى النمط الاخلاقى المستتر للسلوك ، وينبغى أن يدرس مفهوم الطلب الموجه ولكن تطبيق حركة السعر على أنواع الدخل كالأجور والإيجار والربح والفائدة ، ينبغى أن يعدل بحيث يعطى العوامل الاجتماعية والأخلاقيه والنظامية التى يتضمنها التوزيع ما يستحق من أهمية ، لقد أكدنا قبل ذلك الحاجة إلى إعادة

النظر فى رأس المال ، بوصفه عاملا منعزلا فى الإنتاج ، ومما له بعض الأهمية العملية ، كيفية مكافأة هذا العامل أو ذاك من عوامل الانتاج فى الاقتصاد الرأسمالى ، أما كيفية مكافآته فى اقتصادنا نحن على أى حال فقضية مختلفة ، وماهو أهم من ذلك هو أن يبحث كيفية مكافأته فى إطار معدل يتستند على المواقف والنظم للاقتصاد الإسلامى .

إن علم الاقتصاد العام ، الذى يضم نظريات النقد والدخل والعمالة ، موضوع جوهرى آخر من موضوعات علم الاقتصاد الحديث ، وتحتاج وسائل « كينبس » الأساسية للتحليل أن نتناول مع فهم أوضح لنمط الاقتصاد الذى تنطبق عليه **حقيقة** الأدوات هذه ، والعمالة والدخل والطلب الفعال ووظيفة المستهلك والمكثر ، وعلاقات توظيف المدخرات وعامل الزيادة وطبيعة التقلبات الاقتصادية . . الخ ، مفاهيم لابد أن يتأثر شرحها ومناسبتها فى سياق مختلف عن ذلك الذى نشأتا فيه ، وفى تحليل العرض والطلب باعتبارهما عاملين يتحكمان فى **العمالة** والانتاج ، ينبغى إعطاء مكان مناسب لقوى اجتماعية ، مثلا الادارة الشعبية للتطوير ومبادرة الدولة والقيادة . وينبغى كذلك أن يكون لدور النقد والعمليات البنكية فى اقتصاد يقوم على على الزكاة مكان فى التحليل الكلى ، هذا مثال لمزج العناصر الإسلامية بالتحليل الاقتصادى الأساسى المطلوب .

إن علم الاقتصاد العام عند (كينيس) ككل النظريات الأخرى فى علم الاقتصاد الرأسمالى ، يهتم بالانتاج ويهمل التوزيع ، والنظريات العامة فى التوزيع لا تصحح هذا الاختلال فى التوازن لأنها تعمل فى حدود الإطار الأساسى نفسه ، إن عناصر علم الاقتصاد القائم على النظم يمكن إدخالها فى هذا التحليل وستكون مفيدة ، وينبغى أن يتيح تأثير الاتهامات الموقفية التى تثيرها الأنماط الإسلامية فى السلوك ميدانا آخر للبحث فى هذا الصدد .

إن علوم الاقتصاد الخاصة وعلم الاقتصاد العام لها تطبيقاتها فى عديد من الميادين كعلم اقتصاد الرخاء ، والنمو والتطوير والتخطيط والتمويل والتجارة**والعلاقات**

الاقتصادية الدولية ، ولكن عنصر النسبية أكبر من هذه الفروع ، فمن شأن مضمونها أن يحل محله بالتدريج ماهو أكثر مناسبة للبلاد النامية بصفة عامة والبلاد الإسلامية بصفة خاصة ، إن المذاهب التى وصلتنا ينبغى أن نعاملها على أنها مذاهب فى الرأسمالية ، والبدائل الممكنة ينبغى أن يعبر عنها مع النظر إلى تيسير اختيار مايسد حاجة اقتصادنا نحن ، إن أدوات التحليل وتقنيات الإدارة الاقتصادية ينبغى أن تختبر على محك مناسبتها للاقتصاد المتطور وانسجامها مع الأهداف الإسلامية .

إن هناك حاجة ماسة إلى مقرر شامل فى علم الاقتصاد العام يحل محل المقرر التقليدى فى المالية العامة ، وينبغى أن يعالج هذا المقرر سياسة الخزانة وإدارة الديون والأدوات المادية ، ووسائل أخرى للسياسة تستطيع الدولة من خلالها أن تدير الاقتصاد ناظرة إلى تأمين الغايات الاجتماعية ، إن علم اقتصاد التعهدات العامة ينبغى كذلك أن يكون له مكانة فى هذا المقرر ، وينبغى بذلك انتباه خاص للدروس التى يمكن أن تتعلم من التجربة الاشتراكية فى إدارة الإنتاج والاستهلاك والتناول . إن علم الاقتصاد العام موضوع عالجه كبار المفكرين المسلمين مثل ابن تيميه (١٢٦١ ــ ١٣٢٨م) ويجب أن يوجه انتباه خاص إلى آرائهم ، إن القطاع العام السريع النمو فى البلاد الإسلامية يقدم مزيدا من التأكيد للحاجة لمثل هذا المقرر .

ومن الضرورى أيضا مقرر عن النمو والتخطيط التنموى ، وينبغى تحقيق ماهيات نماذج عديدة للنمو والاستراتيجيات الممكنة للتنمية مع شرح مضامينها الاجتماعية والثقافية والنظامية ، أما فيما يختص بتقنيات التخطيط فينبغى التركيز على تلك التى تتناسب والاقتصاد المحلى مع الوعى بالبدائل التى يجرى بها العمل فى الأماكن الأخرى ، إن الخصائص الجوهرية لاستراتيجية إسلامية فى التنيمة الاقتصادية ، ينبغى أن يعلن عنها ، مع إعادة نظر نقدية فى النماذج المقترحة حتى الآن .

إن مقررا فى النظم الاقتصاية المقارنة سيغرس فى نفس الطالب أن هنا طرقا

مختلفة للادارة الاقتصادية ، وأن الإمكانات لم تستنفذها النماذج المعمول بها ، إن العديد من طرق التناول فى الرأسمالية والاشتراكية وعلم الاقتصاد المختلط ينبغى إبرازها ، وينبغى أن تعرض الملامح الواضحة للنظام الاقتصادى فى الإسلام بطريقة لا تفوت على الطالب إمكانية التنويع فى التفسير .

ينبغى أن نركز دراسة تاريخ الاقتصاد على التجربة الإنسانية الماضية فى مختلف المناطق ، مع بذل انتباه خاص للتاريخ البريطانى والأمريكى والروسى واليابانى ، إن طريقة تحليلة لتناول تاريخ الاقتصاد لمختلف الشعوب فى فترات زمنية مختلفة ، من شأنها أن توسع الرؤية وتمهد الأرض لتكوين مزيج مناسب وبدء تجربة جديدة لا تقبل تعارضا مع الشعور الملتزم فى كل نموذج معين عن شىء لا يمكن تجنبه أو الهروب منه ، إن التاريخ الاقتصادى للشعوب الإسلامية وبخاصة شعوب غربى آسيا ، وشمال أفريقيا يستحق انتباها خاصا فى جامعاتنا ، بالإضافة إلى التاريخ الاقتصادى المحلى ، ويمكن أن يغطى الموضوع فى سلسلة يختار الطالب منها بعض الحلقات .

لقد استبعدنا تاريخ الفكر الإقتصادى فى المقررات الأساسية فى أكثر الجامعات ، وهو يدرس الآن بوصفه موضوعا اختياريا ، ونستطيع أن نصنع الشىء نفسه ، إن الاقتصاد السياسى القديم والمارجنية والكلاسيكية الجديدة واقتصاد « كينيس » والماركسية الجديدة وكذلك بعض المدارس الفكرية المتطرفة الأخرى ، ينبغى أن تدرس فى سلسلة المقررات الاختيارية ، وينبغى أن تشمل هذه المجموعة من المقررات مقررا عن نشأة التفكير الاقتصادى فى الإسلام مع التركيز على إسهامات أبى يوسف وابن تيمية وابن خلدون وشاه ولى الله ، وينبغى أن يركز هذا المقرر على التفاعل بين تعاليم الإسلام والظروف الاقتصادية المتغيرة عبر العصور ، لقد أهمل هذا الموضوع من قبل مؤرخى الاقتصاد ، ولكنه مقرر يشجع البحث والتعليم فى الجامعات الإسلامية .

وهناك موضوع هام ينبغى أن يقرر على مستوى البكالوريوس ثم يدرس بتفصيل أكثر على المستوى العالى ، وهو بنية الاقتصاد المحلى ونشأته ومشاكله

الحاضرة ، وينبغى أن يكون ذلك فى الواقع المركز الذى تدور حوله كل المقررات الأخرى ، كما ينبغى أن يكون واحدا من الموضوعات الإجبارية .

إن الدراسات الميدانية وبخاصة تلك التى تتصل ببلاد العالم الإسلامى ضرورية نظرا للحاجة إلى تخطيط إقليمى ، ومزيد من التنسيق بين اقتصاديات أية منطقة واحدة ، إن سلسلة من المقررات الاختيارية ينبغى أن تغطى البلاد المجاورة والاقتصاديات الأخرى فى المنطقة .

ومن المقررات ذات الأهمية الحيوية بالنسبة للبلاد الإسلامية ، مقرر شامل فى الاقتصاد الدولى ، يشمل التجارة الدولية واقتصاديات القوميات المتعددة ، والنظام النقدى العالمى ، ونظم التمويل العالمية ، واقتصاد المعونات والاستثمار الأجنبى ، ويجب أن يعالج الموضوع من وجهة نظر العالم الثالث كما ينبغى توجيه الانتباه المناسب لما يتضمنه النظام الاقتصادى الجديد الذى يتبناه ، وينبغى أن يكون ذلك أيضا مقررا إجباريا .

وليس هناك خلاف حول تطبيق المناهج الكمية فى علم الاقتصاد الذى يدرس فى الاقتصاد الرياضى والإحصاء والقياس الاقتصادى ، ولكن هذه المقررات يجب أن تصمم لتلبى متطلبات التحليل والإدارة فى اقتصادنا بدلا من تحقيق الامتياز الشكلى ، إن هذه المقررات ينبغى أن تكون عونا على صياغة أوضح للمفاهيم ، بإدراك أفضل للعلاقات المتبادلة القابلة للقياس الكمى مع الوعى بأن قدرا كبيرا من الأهمية الحيوية يتسرب من خلال هذه الشبكة ، وبالنظر إلى ازدياد استخدام المناهج الكمية فى علم الاقتصاد ، فينبغى أن يكون هناك مقرر أولى فى مناهج الاحصاء والتقنيات الكمية فى قلب البرنامج على أن يغطى الباقى فى سلسلة من المقررات المتقدمة ، تقدم كموضوعات اختيارية ، وينبغى أن يكون هناك مقرر على مستوى البكالوريوس فى الرياضيات ، ويشمل ، بالإضافة إلى الجبر البسيط ، الحساب والهندسة التحليلية على أنه متطلب سابق للمقرر الإجبارى على المستوى العالى .

وينبغى أن تتضمن قائمة المقررات الإختيارية مقررات متعددة فى الاقتصاد

التطبيقى واقتصاديات صناعات معينة واقتصاديات التقنية والتجديد والتنظيم المالى للمجتمع والنظم البنكية المقارنة واقتصاديات العمل ودراسات السكان والاقتصاد الزراعى واقتصاديات النقل وهكذا ، ويمكن إطالة هذه الفاتحة وتقصيرها حسب الحاجات الفعلية لكل بلد ، بهذه الطريقة وحدها يمكن للمقررات الحاضرة أن تعدل لتتناسب مع حاجاتنا ومطامحنا ، لقد نشأ عن بعضها مقررات جديدة كل الجدة ، وعلى أى حال ، فإن هذه العملية ينبغى ، دفعها إلى الأمام بادخال مقررين آخرين ليكونا مقررين آساسيين أحدهما فى دراسة المناهج والآخر فى الاقتصاد الإسلامى .

وينبغى لمقرر المناهج أن يكشف الأساس المنهجى للاقتصاد الكلاسيكى الجديد « الكنيسى » الحديث وكذلك الأساس المنهجى لاقتصاد الماركسية واقتصاد الماركسية الجديدة ، وينبغى أن يتلو ذلك عرض لبعض المحاولات الهامة لاختراع منهج جديد ، وأخيرا ينبغى أن يناقش إمكان وجود منهج إسلامى فى ضوء التقدم الذى حققه علماء الاقتصاد الإسلامى حتى الآن .

إننا فى حاجة إلى مقرر فى علم الاقتصاد الإسلامى المعاصر حتى يظل الطالب على معرفة بالتفكير الإسلامى فى كل الميادين التى تغطيها الموضوعات التى سبق ذكرها ، فهناك حاجة إلى تقديم نظرة إجمالية إلى ماتم تحقيقه حتى الآن بواسطة الدراسة النقدية الإسلامية للاقتصاد الحديث بتطبيق المبادىء الإسلامية على المشاكل الفعلية فى الانتاج والتوزيع والرخاء والتنمية والتجارة والعلاقات الدولية . . الخ . إن نظرة إجمالية من شأنها أن تضع أيدينا على المبادىء الموحدة فى الإطار الذهنى الأساسى للاقتصاد الإسلامى .

مثل هذا المقرر على المستوى العالى يفترض سلفا أن الطالب سيتلقى مقررا فى مصدر الهدى الإسلامى على مستوى البكالوريوس ، وينبغى أن يضم هذا المقرر مبادىء الفقه الإسلامى ، وتقنية فهم القرآن والسنة وتفسيرها ، وينبغى على قدر الإمكان أن تشكل النصوص والسوابق المتعلقة بالشئون الإقتصادية ؛ المادة الخام المستخدمة .

وفى الختام فيما يلى ملخص للمقررات التى ذكرت فى هذا المبحث على مستوى التعليم العالى :

المقررات الأساسية (الإجبارية) :

١ ـــ مناهج الإقتصاد
٢ ـــ التحليل الإقتصادى الخاص
٣ ـــ التحليل الإقتصادى العام
٤ ـــ مناهج الإحصاء الأولية والتقنية الكمية . (متطلب سابق : مقرر فى الحساب على مستوى البكالوريوس)
٥ ـــ علم الاقتصاد العام
٦ ـــ اقتصاديات النمو والتخطيط التنموى
٧ ـــ النظم الاقتصادية المقارنة
٨ ـــ علم الاقتصاد الدولى
٩ ـــ بنية الاقتصاد (المحلى)
١٠ ـــ علم الاقتصاد الإسلامى المعاصر (متطلب سابق : مقرر على مستوى البكالوريوس فى مصادر الهدى الإسلامى .

كل هذه المقررات تعطى على امتداد فصل دراسى ، وعلى افتراض وجود فصلين دراسيين فى كل عام وأربع مقررات فى كل فصل دراسى فإن هذا يسمح بوجود ست مقررات اختيارية ، وكبديل قد يكون من المستحسن مد مقرر التحليل الاقتصادى العام على فصلين دراسيين بحيث يشمل النقد والسياسة النقدية أيضا ، وسيسمح هذا بخمس مقررات يمكن اختيارها من البرنامج التالى :

١ ـــ علم الاقتصاد الكمى
٢ ـــ تاريخ علم الاقتصاد
٣ ـــ دراسات ميدانية
٤ ـــ تاريخ الفكر الاقتصادى

٥ ــ اقتصاديات صناعات معينة
٦ ــ علم الاقتصاد الزراعى
٧ ــ اقتصاديات الرخاء
٨ ــ النظام البنكى المقارن
٩ ــ التنظيمات المالية
١٠ ــ اقتصاديات العمل
١١ ــ دراسات سكانية
١٢ ــ اقتصاديات التكنولوجيا والتجديد



هوامــش :

1 — Kahf, Monzer : A Cantribution to The Study of The economics of Islam. University of Utah, SLC. U.S.A. 1973 110 p. (Mimeo)
and Siddiqi, M.N, : Economic Enterprise in Islam, Islamic Publications, Lahore 1972 179 p.

الفصـــل الســادس

وراء الدول القوميـة المســـلمة

بـقلم

د . كليم صديقى

نبذة عن المؤلف :

كان كليم صديقى صحفيا بريطانيا وعمل مع صحيفة « الجارديان » فى شارع فليت Fleet ، وهو يحمل درجة البكالوريوس فى الاقتصاد وماجستير فى العلوم ودكتوراه فى الفلسفة من جامعة لندن ، وفيما بين سنتى ١٩٧٢ ، ١٩٧٤م ، كان أستاذا مساعدا فى جامعة جنوب كاليفورنيا ، وهو الآن المدير العام للمعهد الإسلامى . أما أعماله الرئيسية فهى « الصراع والأزمة والحرب فى باكستان » (لندن : ماكميلان ، نيويورك : بريجر ١٩٧٢ ، « نحو مصير جديد » (كراتشى : شركة الكتاب الملكية ١٩٧٥) . كما نشر كذلك العديد من المقالات .

لم تبلغ حيرة المسلم المعاصر فى أى مجال من مجالات العمل الإنسانى ما بلغته فى مجال العلوم السياسية ، وهذه الحيرة موجودة على كلا المستويين المستوى الفكرى ، ومستوى مزاولى فن السياسة ، أو علم السياسة ، أى السياسيين .

والحيرة على المستوى الفكرى أعظم عند الذين يتوقعون أن يكونوا أبعد الناس عن حيرة المشتغلين بالعلوم السياسية . فالعالم السياسى الحديث اذا كان مسلما يواجه صعوبة بالغة ، فى عالم السياسة ، وربما يحمل درجة الدكتوراه فى العلوم السياسية ويشغل منصبا تدريسيا فى إحدى الجامعات ، بل ربما يكون قد أخرج بعض الكتب التى تحمل اسمه ، ومع ذلك فلابد أن يسأل عالم السياسة المسلم نفسه سؤالا بسيطا هو : هل هناك أدنى فرق بينه وبين علماء السياسة غير المسلمين الذين يحملون نفس الدرجة ويشغلون المنصب الجامعى ولهم مثل منشوراته ؟ إن الإجابة الأمينة هى « لا » وهى أيضا الإجابة الصحيحة ، إن المفتاح يكمن فى عبارة « عالم السياسة المسلم » . ففى الواقع أن المسلم فى عالم السياسة مستقل عن علمه الأكاديمى ، هناك يقال شخصان فى واحد ، مسلم وعالم سياسة ، فالمسلم هو المؤمن بالإسلام ولكن علمه السياسى غير مسلم ، والمسلم« أمين »،وعالم السياسة غير المسلم ، يعيشان فى فرد واحد ، جنبا إلى جنب وهما سبب قدر كبير من الحيرة ، وحينما يبدأ هذا « العالم السياسى المسلم » المصاب بازدواج الشخصية فى الحديث عن « النظرية السياسية فى الإسلام» وعن « الدولة الإسلامية » تزداد الحيرة ظلمات بعضها فوق بعض .

جذور العلم السياسى :

منذ ما لا يزيد كثيرا عن خمسين عاما كان أرباب الحكمة أولئك ، أساتذة العلوم السياسية ، جنسا مجهولا ، فقد عين أولهم فى هذا القرن(١) . ولكن حينما يسأل أحد ما موضوع السياسة ، يكون الجواب أفكار أفلاطون(٢) وأرسطوا وأوغسطين والأكوينى وماكيا فيللى ودانتى وهوبز ولوك وروسو وبنثام وماركس وجون ستيوات مل ـــ ثم هناك أوصاف الدول الكبرى الحديثة ـــ الولايات المتحدة وبريطانيا العظمى وفرنسا وألمانيا والاتحاد السوفيتى وبعض الدول الأخرى ، وأخيرا

هناك الكتابات الضخمة المعاصرة فى التجريدات التحليلية .

ولو نظر المرء إلى مامر نظرة أكثر عمقا لثار عدد من الأسئلة ، فمثلا إذا كان أبو علم « السياسة » أفلاطون كتب الجمهورية منذ ألفين وأربعمائة عام تقريبا فأين كان الطفل طوال هذا الوقت ؟ والجواب هو أن الطفل كان فى الكنيسة لمئات كثيرة من السنين ثم تعرض لتجربتى الإصلاح والنهضة ، ثم كان عليه أن يذهب إلى كليات الحقوق والتاريخ والفلسفة قبل أن يعترف به علما قائما بذاته ، رغم أن توأمه الآخر ــ العلاقات الدولية ــ لايزال يعانى بعض مصاعب الميلاد[٣] . وعلى أى حال ، فهذا الجواب لا يزال غير مقنع إقناعا كاملا ، ولايزال السؤال باقيا عن كيف أمسكت الكنيسة وكليات الحقوق والتاريخ والفلسفة الطفل هذا الوقت الطويل ، ثم ألقته بسرعة بالغة طفلا سليما مما خلال خمسين عاما (وهو وقت لا يعد شيئا فى غضون أربعمئة وألفى عام) فأصبح شابا قويا لديه ميل عنيف للتوالد ؟ لماذ حدث هذا فجأة تقريبا فى القرن العشرين ؟ لماذا لم يحدث فى القرن الثامن عشر أو التاسع عشر ولماذا لم ينتظر حتى القرن الحادى والعشرين ؟ لماذا فى القرن العشرين بالذات ؟ ولماذا فى هذا الوقت بالضبط ؟ .

والجواب (أو الأجوبة) على هذا السؤال فيها المفتاح لحل كثير من الألغاز .

وربما يكون أحد الأجوبة الممكنة أن علم السياسة الذى بين أيدينا كانت الحاجة ماسة إليه فى هذا الوقت ، ومن هنا كان نجاحه العظيم وامتداده العظيم والاعتراف العظيم به والتبنى العظيم له والاتباع إياه ، فمن الذى كان فى حاجة إليه ولماذا ؟

لقد كتب المؤرخ الانجليزى المشهور أ. « ح ب » . تايلور مؤخرا يقول : « لقد استغرف بدء أوربا لمسيرتها وقتا طويلا ، ولقد بدأت قيادتها (للحضارات غير الأوربية) ففى القرن السادس عشر فقد المسلمون أسبانيا ولم يتحقق لها النصر إلا فى القرن العشرين[٤] . كان تايلور يعرض كتا ج . م . روبرتس « تاريخ هتشيسون للعالم » . وقد تحول تايلور إلى شاعر فى مدح روبرتس يقول : « هذا تاريخ العالم لا نظير له فى أيامنا[٥] . إنه يغطى كل العصور وكل القارات ، ويشتمل على تجارب العاديين من الناس كما يشتمل على أعمال أصحاب السلطان ، إنه دقيق بشكل

لا يتصور فى سرد الوقائع ولايجادل تقريبا فى أحكامه » . ويمضى تايلور فى مدح روبرتس لأنه أقام التوازن العادل بين الحضارات المختلفة ، فى صفحاته المئة والألف ، ثم يذيع تايلور السر فيقول : « إن (روبرتس) لا يستطيع أن يقاوم صرف أكثر الانتباه إلى الحضارة الأوربية التى يعرفها معرفة جيدة والتى ينتمى إليها ، فأكثر من نصف كتابه يعالج الفروق الحديثة حينما أصبحت عصا القيادة فى يد « أوربا » ولا يأسف تايلور لعدم التوازن هذا بل يضيف : « إن القارىء سيرحب بهذا التركيز ولكن ماسبب تأكيد تايلور من أن القارىء سيرحب بهذا التركيز على الحضارة الأوربية ؟ من الواضح أن ذلك يرجع إلى أن تايلور يعرف أن ذلك ليس تاريخا بالمعنى الصحيح ولكنه وجهة النظر الأوربية عن التاريخ ومن ثم فإنه سوف يصبح شائعا . وهذا فى الحقيقة هو السبب فى أنه أطلق عليه « تاريخ عصرنا » .

وهكذا يقول تايلور بصراحة إن على كل حضارة أن تبرز وجهة نظرها الخاصة نحو تاريخ العالم والحضارات الأخرى ، ولهذا فليس من الممكن نسبة أية موضوعية لأحكامه بل إلى أحكام الحضارات التى يتناولها .

ولنبق مع وجهة نظر تايلور نحو التاريخ ونسلم على سبيل الافتراض بأن قيادة أوربا بدأت فى القرن السادس عشر ، إنه لايذكر لنا من الذى كان يتولى دور القيادة حتى القرن السادس عشر ، وقد حدث أننا نحن المسلمين نعرف ، ولكن الحقيقة أخفيت بعناية عن القراء بواسطة مؤرخى الغرب . إن الحضارة الإسلامية ظلت مسيطرة عبر أكثر من ألف عام ، والحضارة الغربية كما يعترف تايلور ، لم تسد فى الواقع إلا فى القرن العشرين .

وبمجرد أن تحقق الانتصار النهائى للغرب وأبعد المسلمون عن مسرح التاريخ ، أحتاج الغرب إلى نمطين من المثقفين أولا المؤرخون الذين يخصصون للإسلام والمسلمين بضع فقرات وهوامش ثانيا : علماء السياسة الذين يسوغون إضفاء الصبغة العقلية ، تلك السيادة التى تحققت بعملية تزييف التاريخ وابراز وجهة نظر علمانية نحو الإنسان وتطوره السياسى ، حصنت الحضارة الغربية الحديثة الانتصار فى توظيف

أرصدة مادية وبشرية هائلة ، كما احتاج إلى مستوى ثالث فى الاستراتيجية ذاتها كتراث المستشرقين فى البحث العلمى الذى أقيم أساسا بغرض التغلغل فيما بقى من الإسلام ولاختراقه من الداخل ، وقد شارك المبشرون المسيحيون فى العملية ذاتها وجنوا من وراء ذلك مكاسب طائلة(٦) .

إن من الممكن الآن أن نرى بوضوح جذور العلم السياسى (الغربى) فلم يسمح لهذه الجذور أن تنتشر بإرادتها الحرة ، ولم يسمح لها على سبيل المثال أن تستمد أى شئ من الإمام الغزالى ، ولا من ابن تيمية ، ولا حتى من ابن خلدون ، وبدلا من ذلك ، وجهت جذور علم السياسة الحديث بعناية لكى تتجنب الاتصال بالمسلمين أو الاسلام ، وأن تتجه مباشرة إلى الإغريق القدماء وكنيسة القرون الوسطى ، وأن ترجع إلى أوربا الإقطاعية ثم أوربا القومية ، ومن ثم فإن فلاسفة الغرب السياسيين لايزالون إلى زماننا هذا يناقشون موضوعات مثل طبيعة الإنسان ، ويحاولون تفسير السلوك السياسى من خلال العقيدة المسيحية ،« وخطيئة آدم » ، إن علينا أن نكون على وعى بهذه الجذور الصناعية لعلم السياسة ، إن علم السياسة والتاريخ والفلسفة والفنون فى الغرب صنعت كلها لتخدم أغراض الحضارة الغربية .

إختلاف جوهرى :

إن التحليل السابق لخلفية علم السياسة الحديث يثير سؤالا هو : إذا كانت كل حضارة تحتاج لعلم سياسة خاص ، بها ، فكيف استطاعت الحضارة الإسلامية التى أستمرت أكثر من ألف عام ، إن تبقى بغير علم سياسة خاص بها ؟

والجواب بسيط ؛ ذلك أن القوة والسيطرة الساسيتين لم تكونا بالنسبة للمسلمين بعامة ولا بالنسبة للمثقفين والمفكرين منهم بخاصة جديدتين ومفاجئتين ولا فى حاجة إلى تسويغ ، فقد كانت القوة السياسية بالنسبة لهم وبالنسبة للسياسين والاداريين والمسلمين جوهر الإسلام ، فلم يكن فى وسعهم أن يتصوروا الإسلام أو يتصورا أنفسهم خارج إطار نظام سياسى ، وكانت الحياة السياسية بالنسبة لهم طبيعية كالحياة ذاتها ، فأخذوها قضية مسلمة كما أخذوا ضوء الشمس والمطر والهواء

والأرض ، لقد كانوا كالسمك الذى لم يكن عليه أن يتوقف ليسأل لماذا كان الماء ضروريا له ، حقيقة طلبت سنة رسول الله ﷺ إقامة نظام سياسى بغيره لم يكن من الممكن فهم الإسلام ذاته أو ممارسته ، ولم تكن هناك حاجة إلى الصياغة الفعلية ولا إلى التنظير ولا إلى التفسير ، وطالما ظلت القوة السياسية ووجد الإطار السياسى لامتداد الإمبراطورية الإسلامية وحمايتها لم يهتم المسلمون كثيرا يتحول منصب الخلافة إلى وراثى أو ملكى فى جو هره ، فقد دعا الحاكم نفسه خليفة وبالرغم من أنه لم يعد كما كان ، منكرا لذاته فإنه ظل معترفا به ومطاعا بوصفه أمير المؤمنين .

وهذا فى مجموعه يتناقض مع فكرة فصل الكنيسة عن الدولة فى تاريخ الفكر والتطور السياسى الغربى ، ولقد كان المسيحيون الأوائل منظمين . إذ كانوا قد نظموا ، على هيئة طائفة فى الدير لا على هيئة جماعة سياسية أو عسكرية أو وحدات مدنية ، وقد دان المسيحيون للسلطة الرومانية بالطاعة فى كل الشئون فى الواقع ، وفى نهاية الأمر حدثت مواجهة بين الكنيسة والدولة ، مع منازعات على الحدود بين ماهو دينى وماهو دنيوى ، أما الإسلام من الناحية الأخرى فقد بدأ بمعارضة السلطة القائمة ، وذلك بإقامة نظم مدنية وعسكرية وإدارية ملحقا الهزيمة بمعارضيه أثناء حياة الرسول الكريم صلوات الله وسلامه عليه ، ومؤكدا سيادة الطريق الجديد للإسلام دون منازع وكما يقول إقبال :

ليس ماهو روحى وماهو زمنى مجالين منفصلين فى الإسلام ، وطبيعة عمل ما ، مهما كان مضمونه دنيويا ، يحدده الموقف الفعلى الذى يؤديه عامله ، فالخلفية الفعلية الباطنة للعمل هى التى تحدد فى النهاية طبيعته ، فالعمل يكون دنيويا أو زمنيا ، إذا عمل بروح الإنفصام عن التعقيد اللانهائى للحياة ويكون روحيا اذا أوحاه ذلك التعقيد ، والحقيقة فى الإسلام هى نفسها التى تنظر إليها الكنيسة من زاوية وتنظر إليها الدولة من زاوية أخرى ، وليس من الصحيح أن نقول إن الكنيسة والدولة جانبان لشىء واحد أو وجهان له ، إن الإسلام حقيقة واحدة غير قابلة للتحليل ولا تتنوع إلا بتعدد وجهات نظرك أنت ، وهذه النقطة ذات أبعاد بعيدة

المدى ويتطلب توضيحها الكامل منا مناقشة فلسفية عالية المستوى ، ويكفى أن نقول إن هذا الخطأ القديم إنما نشأ عن تشعب وحدة الإنسان إلى حقيقتين منفصلتين متميزتين ، بينهما نوع من الاتصال ، ولكنهما فى الجوهر متعارضتان . وعلى أى حال فالحقيقة هى أن المادة روح بالنظر إلى الزمان والمكان ، والوحدة المسماة بالإنسان جسد حينما ننظر إليها عاملة فيما يتصل بما نسميه العالم الخارجى ، وهى عقل أو روح حينما ننظر إليها فيما يتصل بالهدف النهائى لهذا العمل ومثاله ، إن جوهر التوحيد بوصفة فكرة مؤثرة هو المساواة والتضامن والحرية ، والدولة من وجهة النظر الإسلامية محاولة لتحويل هذه المبادىء المثالية إلى قوى زمانية ومكانية ، تتطلع إلى تحقيقها فى التنظيم البشرى المحدود(٧) .

إن المناقشة السابقة ، وحجة إقبال تبينان بوضوح أن فكرة الدولة فى الإسلام مختلفة أساسا ، عن فكرة الدولة القومية الحديثة ، ونمطا الدولتين هذين ليسا شيئا واحدا ، وليس بينهما ما يشتركان فيه ، فبينما ينظر الإسلام إلى الدولة على أنها وسيلة لتحقيق غرض مقدس ، تبرز الدولة القومية فى الوجود لسبب مضاد تماما ؛ هو استبعاد الإله وإحلال « الصالح القومى » كما يحدد العقل الإنسانى محله ، ولنفحص ما يقوله عالم سياسى غربى ، يتفق و.ت . جونز مع بودن على أن مفهوم السيادة لم يكن معروفا عند الاغريق ، أو مفكرى القرون الوسطى ، ويمضى قائلا :

« والسبب هو أن ظروفا معينة نشأت فى بداية أوائل العصر الحديث حتمت وجود مقولة نظرية جديدة ، والمقولة التى برزت آخر الأمر تقوم على فكرة السيادة ، ولما كانت نفس الظروف لاتزال قائمة إلى اليوم فإن فكرة السيادة لاتزال لها الأهمية العظمى ، وهذه الظروف بالطبع هى ظهور النظام السياسى الإقطاعى للدولة التى تتوافق حدودها مع قوميتها ، وقد كان لابد لهذا النوع من التنظيم السياسى أن يبرز إلى حيز الوجود أو بالأحرى ما كان للعالم الحديث أن يتطور كما تطور ، إلى ثقافة دنيوية صناعية رأسمالية ، مالم تخلق الدولة التى تتفق حدودها مع قوميتها والتى هى فى نفس الوقت وسيلة ونتيجة لهذا التطور . . إنهم (ماكيا فيللى وبودن وهوبرز) يرون

ببساطة ، ولكن بوضوح بالغ ، أن الحاكم الأعلى المطلق القوى ــ رأس الدولة ــ شرط لازم للنظام الجديد للأشياء(٨ : ٩) » .

الموقف الحاضر :

لقد حددنا الآن شيئا من المنطقة التى تغطيها الغاية الفكرية ، التى تسبب قدرا كبيرا من الاختلاط فى التفكير السياسى للمسلمين المعاصرين ، بما فى ذلك علماء السياسة المحترفون ، والسياسيون ، وكذلك العلماء التقليديون فى محاولتهم لتحليل الأمراض السياسية للأمة ووصف العلاج لها .

وعلى سبيل المصادفه ، يوجد أصل الاختلاف فى علم السياسة الغربى نفسه . فحتى الآن ليس هناك اتفاق بين أحبار علم السياسة على ما تعنيه كلمة « سياسة» فبالرغم من أن كلمة « سياسة » نشأت من الكلمة الإغريقية « بوليس » فإنها قد اكتسبت ظلالا جديدة كثيرة المعنى .

إن تعريفات « سياسة » تتراوح ما بين « السياسة الصراع من أجل القوة » (مورجنتاو) و « دراسة التأثير والمؤثر » (لا سويل) وبين « التحديد التحكمى للقيم » (ايستون)(١٠) . أما برنارد كريك فيمضى إلى التعليق التالى « السياسة هى السياسة »(١١) ويقتبس كريك قول اسحق ديزرائيلى إن السياسة هى فن حكم البشر عن طريق خداعهم »(١٢) ، إن تصوير السياسة والسياسيين بصورة « اللعبة القذرة » لا نراه موجودا فى العالم بما فى ذلك الغرب ، وبعض السياسيين حاولوا بمجرد وصولهم إلى مناصبهم أن يضعوا أنفسهم حتى فوق السياسة . وحاول آخرون « أن ينقذوا الوطن من السياسيين » ، وغالبا ما ينصح رجال الدولة « أن لا يلعبوا سياسة بالصالح القومى » ، وليس هذا عجيبا فى موقف لا يعترف فيه أعلى شكل من أشكال التنظيم السياسى ــ الدولة القومية نفسها ــ بأى قيم أخلاقية اللهم إلا نعيم الدنيا ، وليست هذه القيم بالخالدة ولا بالكلية إنها تختلف من دولة قومية إلى دولة قومية أخرى ، وفى نفس الدولة القومية ، غالبا ما نستخدم قيم مختلفة ، فى مواقف مختلفة ، حسبما يمليه « الصالح القومى » فى كل موقف على حده ، ولهذا فليس

مما يدعو إلى المفاجأة أن العلاقات الدولية بين الدول القومية تشكل صراعا من أجل القوة بواسطة القوة ومن أجل مزيد من القوة[١٣].

لقد قلنا ما يكفى لعرض النقطة المركزية فيما يتصل بالموقف السائد فى المناطق التى يسيطر عليها المسلمون من عالم اليوم ، إنها ببساطة ، أن العالم الإسلامى مقسم الآن إلى أمم وكل أمة لها دولتها الخاصة بها (والاستثناءات مثل فلسطين وأريتريا وكشمير) إما واقعة تحت الاحتلال الأجنبى أو الحكم الاستعمارى والدول القومية المسلمة لا تختلف اختلافا جوهريا عن الدول القومية الأخرى ، إن القليل منها إذا كان قد أعلن ــ على الإطلاق ــ أن يقبل القيم الأخلاقية فإن ذلك يكون فى شكل شعارات ، وعلى أى حال ، فالحقيقة هى أن كل الدول القومية من نتاج الحضارة الغربية ، وعصر سيادتها الإستعمارية إنها جميعا تتشابه فى أغراضها ، وبنيانها وأنماط سلوكها ، سواء حدث أن كانت الدولة القومية فى أوربا (القارة الأم) أو فى أفريقيا أو آسيا أو أمريكا ، ويصبح هنا نفس القياس الذى أجريناه سابقا فى حالة عالم السياسة المسلم ، حيث قلنا إن الفرد مسلم ، ولكن علم السياسة ينظر إليه على أنه ليس مسلما ، وبنفس الطريقة تماما الأفكار مسلمة ولكن بنيانها السياسى ودولها القومية ــ ليست مسلمة ، إن القومية هى نقيض للإسلام ، ولهذا فلابد لنا من مواجهة الموقف وقبول الواقع الذى يقول ! ويحملق فى وجوهنا الآن إنه ليس هناك مظهر سياسى إسلامى أيا كان فى هذه الأيام ، حقيقة أن هذه المرحلة من مراحل التاريخ التى تجزأ فيها المسلمون إلى دول قومية ، هى بالتحديد استمرار لعصر الاستعمار الأوربى ، فبدلا من الحكم المباشر من قبل أوربا ، تحكم الأقطار المسلمة الآن بنظم أوربية بواسطة الصفوة المسلمة المحلية ، التى لها نفس النظرة الأوربية الزمنية الدنيوية نحو العالم[١٤] ، وإذن فنحن جميعا أوربيون بالمعنى الحقيقى الكامل ــ ونحن لانزال تحت سيطرة شكل من أشكال الإستعمار الأوربى ، إن اقتصاديات الدول القومية المسلمة ، هى جميعا على سبيل التحقيق رأسمالية ، وجزء لا يتجزأ من الاقتصاد الرأسمالى العالمى ، إن التجارة والمعونات والتمويل وهيئات التأمين العالمية هى النسخ الحديثة لشركة الهند الشرقية السابقة [١٥] ، وفى هذا السياق ــ عالمية الدول

القومية والثقافة الرأسمالية ـــ ينبغى أن ننظر إلى دعوى أ . ج . ب تايلور أن انتصار الحضارة الغربية لم يتحقق إلا فى القرن العشرين[١٦] ، إننا الآن ، أسرى ـــ مستقلون ـــ للحضارة العربية .

نحو علم سياسة جديد :

يجب على علماء السياسة المسلمين أن يتحدثوا الآن بوصفهم مجموعة من الأسرى ، إن عليهم أن يحددوا مدى السجن الذى يعيشون فيه ونموذجه ، وعليهم أن يرسموا خريطة مفصلة للسجن ، إن الأبعاد الثلاثة لهذا السجن هى اجتماعى واقتصادى وسياسى ، وهذه الأبعاد تتصل بممرات ثقافية يعد علماء السياسة أنفسهم روادها المرشدين كما أنهم ضحاياها ، ولكى نضع خطة للهروب من هذا السجن المحيط « المفتوح » وننفذها آخر الأمر قد يكون علينا لفترة ما أن نسلك سلوك السجناء وأن نختلط بجلادينا ، بطريقة لا تثير شكوكهم ، بل قد يكون من الممكن إلى حد ما ، أن نجعل حراسنا يثقون بنا ، وقد يتعاونون معنا ، مادمنا لا نتحول إلى تهديد لمناصبهم وأدوارهم القيادية ، بشكل مباشر .

لقد وقفنا فى هذا الموقف الذى يشبه الكابوس بسبب تراكم مؤثرات عبر مئات السنين ، من الإهمال ومن خطايا التحكم فى أجدادنا والإنصراف عنهم ، ولهذا فليست علينا أية مسئولية فى الخروج من وحل التاريخ هذا بقفزة واحدة ، إن أقصى مافى وسعنا أن نصنعه هو أن نبنى أو نبدأ فى بناء رصيف قوى يستطيع جيل لاحق أن يبدأ منه عملية الهروب ، لقد وقعنا فى هذا المستنقع الحاضر بسبب الإهمال ولكننا لا نستطيع الخلاص منه إلا بالتدبير إن أول مجموعة من المشاكل التى تواجه جماعة من مهندسى التخطيط هى تصورية ، وليس فى وسع البنائين أن يبدأوا تجاربهم إلا بعد ازاحة هذه المجموعة من المشاكل ، وربما تنتج فترة من التجريب والنجاح بإذن الله مزيدا من الثقة ووسائل بشرية ومادية أعظم لانجاز الحملة الأخيرة على قوى التاريخ الطاغية ، وعلى أية حال ، فإن المرحلة الأولى هى إلى حد بعيد إن لم يكن كليا ـــ مرحلة ازاحة العقبات التصورية ، وتكوين حفنة من الوسائل التصورية

الجدية ، أما ظهور المشروع فوق الأرض ونموه إلى مراحل تالية ، فإن ذلك يتوقف إلى حد بعيد على مدى جودة إنجاز المهام الأولى .

إن من الواضح أن هذه المرحلة الأولى يمكن أن تسمى مرحلة « التربية » وعلى كل المربين أن يسهموا أيا كان ميدانهم ، ومع ذلك فإن عالم السياسة لديه دور مركزى يؤديه ، إن المؤرخ المسلم ليس فى حاجة إلى أن يكتب التاريخ فى شكل دعاية ، وليس عالم السياسة المسلم فى حاجة إلى أن يضع النظريات لكى يظهر بمظهر الإحترام والعمق ، ففى الإسلام إطار يمنح الشرعية للبحث العلمى وبخاصة البحث المتعلق بتحقيق الغايات .

والأهداف التى يسعى عالم السياسة المسلم لتحقيقها ليست لها أية صلة بالكتابة فى الموضوعات الحديثة الشائعة عن « النظرية السياسية فى الإسلام » و « الدولة الإسلامية » ، فمثل هذه الموضوعات قد تمت الكتابة عنها كما انقضت الحاجة إلى ذلك .(١٧) ، إن الأهداف التى ينبغى أن توضع نصب العين ، لابد أن تكون ضاربة الجذور فى الموقف الراهن ومستمدة منه ، إننا نعرف بوصفنا علماء سياسة أن « الدولة القومية » غريبة عن الثقافة السياسية فى الإسلام ، وأنها مستوردة من أوربا ، ونعرف أيضا أن الجيل الحاضر من الدول القومية الإسلامية ، لم يحل وليس من المحتمل أن يحل أية مشاكل مما يواجه الأمة الآن إن علينا أن نعد طلابنا والأجيال القادمة للوقت الذى لا نكون فيه دولة قومية ، إن علينا أن نتطلع إلى ما وراء الدولة القومية وأن نعد الورق الحساس لعصر ما بعد الدولة القومية ، يجب علينا بتحاليلنا أن نعد الجو الفكرى الذى سيتطلع إلى العصر الذى لا تختفى فيه الدولة القومية ، إن البعض سيمضون بإرادتهم وقد يتحتم احضار الآخرين ، وعلى أى حال فإن الخطر يتمثل فى أن النظم القائمة الآن رغم أنها رديئة قد تنهار قبل أن نكون نحن وشعوبنا مستعدين بشكل بديل للتنظيم السياسى يحل محلها . إن رجال السياسة لا يتوقع منهم أن يخططوا ليبدلوا بأنفسهم وبنظمهم ، وليس أمام عالم السياسة المسلم أى خيار .

إن حركات البعث السياسى الأخيرة بين المسلمين قد فشلت فى تحقيق

الأهداف المرجوة ، إننا فى حاجة إلى عدد من الدراسات الموضوعية التى نحاول أن نكتشف من خلالها لماذا فشلت حركات مثل حركة الإخوان وحركة الجماعات الإسلامية .

لابد من فحص عدد من الأسباب الممكنة أو مجموعة منها ، وبالطبع لابد أن تشمل هذه البنيات وأدوار القيادة والأساليب وعوامل إنسانية أخرى ، ولكن التركيز الأكبر ينبغى أن يكون على الجذور الأساسية التصورية لهذه الحركات ، و « قراءتها » للموقف الذى نحاول أن تعالجه ، والسياسات التى اتبعتها . فمثلا يود المرء أن يعرف ما إذا كانت طريقة الحزب السياسى فى التعبير مقبولة أولا ، وهل كان لدى الجماعة مسوغ تصورى أو كان على أساس الجدوى والمنفعة ، وأن تقفز إلى نتيجة أن الانتخابات يمكن أن تنتج الحملة المرجوة ؟ وما مكانه المنفعة حينما تكون البدائل المتاحة متعارضة مع قيم الإسلام وتراثه ؟ هل تستطيع حركة إسلامية ، أن تتسلق سلما غير إسلامى ، وتأمل فى الوصول إلى الإسلام ؟ أى ألوان التقارب ممكن ، أو مرغوب فيه ، إذا جاز ذلك على الإطلاق ، فى موقف ديموقراطى ؟ وهل يجوز قبول عملية « ديموقراطية » فى إطار قومى رأسمالى ؟

ولابد من أن نثير مجموعة أخرى من الأسئلة فيما يتصل بالأصول والمناسبات الاجتماعية للحركات الإسلامية المتأخرة ، هل كانت هذه الحركات أيضا تنتمى إلى الطبقة الوسطى ؟ هل مثلت أو بدت أنها تمثل مصالح قطاعات معينة فى مجتمعاتها ؟ هل حققت التلاحم أو لم تحقق بين ذواتها وبين الفقراء والضعفاء فى مجتمعاتها ؟ هل دفعت الحاجة إلى تمويل الحركات الإسلامية إلى أحضان أولئك الذين رغبوا فى توطيد واقع اقتصادى اجتماعى تحت شعار الإسلام وجعلتها تحت نفوذهم ؟ ، هل بدت الحركات الإسلامية للرأسماليين فى الحوار من أجل التغيير ؟ أية دروس يمكن أن تتعلمها حركة إسلامية مستقبلة من مظاهر الفشل الماضية والقريبة والقائمة ؟ وهناك مجموعة أخرى من الأسئلة تتصل بـ « مستوى كفاءة » العمال فى الحقل الإسلامى وطبيعة التزامهم ومداه وأسلوب حياتهم(١٨) .

وراء الدولة القومية المسلمة :

إن أساتذة علم السياسة المسلمين يواجهون مهمة بالغة التحدى فبادىء ذى بدء لابد أن يكشفوا لتلاميذهم وللعامة الطبيعة الحقيقية للدولة القومية ، وكل بنياتها ووظائفها ، عليهم أن يضعوا مجموعة من الكتابات ليثبتوا أن الدولة القومية لا يمكن أن تستطيع حل أى من المشاكل التى تواجه الأمة الآن ، إن التاريخ المعاصر مليء بالمادة التى تثبت ذلك ، إن المشتغلين بعلم السياسة من المسلمين بل إن كل المشتغلين بالعلم لابد أن يكونوا على وعى فإنهم لابد أن يتطلعوا إلى الوقت الذى تكون فيه الدولة القومية بوصفها تنظيما سياسيا قد اختفت وأن يعدوا لهذا الوقت .

ولكن ذهاب الدولة القومية ، أيا كانت الرغبة فيه ، يجب أن لا يسمح له بأن يترك فراغا أو يؤدى إلى اضطراب وفوضى ولو أن اختلالا مؤقتا فى التوازن خلال فترة الانتقال والتغير الأساسى لا يمكن تفاديه ، إن على أستاذ علم السياسة أن يشكل عقول تلاميذه المسلمين وأن يوجهها إلى التغيير ، وعالم السياسة عليه أيضا فى عمله وسط طلابه ومعهم أن يضع استراتيجية شاملة للتغير وعليه أن ينتج نماذج تدريبية للتغيير ، ولابد من بث توقع التغيير فى الجو الفكرى بحيث يكون قدوم التغيير موضوع ترحيب ومساعدة من قبل المسلمين فى كل مكان .

وعلى أية حال ، فقبل الوصول إلى هذه المرحلة على الفيلسوف (السياسى والاقتصادى والاجتماعى) المسلم أن يضع صورة للمستقبل تجعل الحاضر شيئا لا يحتمل ولابد من تشكيل مجموعة جديدة من النظم السياسية الاقتصادية الاجتماعية الإسلامية ، ولابد أن تكون هذه النماذج مقنعة وجذابة عقليا إلى حد أن جيلا كاملا من المسلمين يصارع من أجل تحقيقها .

وهذا يعنى أن عالم السياسة المسلم لابد كذلك أن يطور فى نفسه وفى نفوس طلابه الصفات العقلية والروحية التى تتطلبها المرحلة القادمة من التاريخ ، فإذا ذهبت الدولة القومية فيجب أن يذهب معها أيضا أسلوب القيادة الحاضر وأصلها الاجتماعى ووظيفتها ، ربما سيكون من اللازم علينا أن نقدم مفهوما إسلاميا جديدا كل الجدة

للقيادة ، ولعل كلمة « قيادة » لاتنطبق على العاملين الجادين فى نظام اجتماعى إسلامى وربما يسهم كل أعضاء النظام الجديد بطريقة عادية وطبيعية ، ومن أجل تحقيق الصالح العام إلى حد أن دور القيادة ووظيفتها يصبحان منتشرين ولا يشكلان نظاما معينا على كل المستويات فى المجتمع .

وليس من الممكن بالطبع التنبؤ بالمستقبل ولكن من الإهمال أن لا نخطط له ، ومن المهم أيضا أن نكون واعين وواقعين بالنسبة لفرض المطوب ، ومن المفيد ، مثلا ، أن نقسم المستقبل ثلاثة أقسام : المستقبل القريب (السنوات الخمس التالية) والمستقبل المتوسط (السنوات العشرون التالية) والمستقبل البعيد (من العشرين الى الثلاثين سنة التالية) .

إن مجريات التاريخ هى بحث أن ما سيحدث فى المستقبل القريب ربما يكون غير قابل للتحكم فيه أو (التخطيط له ، إن أقصى ما يمكن القيام به فى تلك المسافة محدود بتكنيكات هامشية من قبل صانعى القرار على مستوى القمة ، إن القليل من الأكاديميين يأمل فى إمكان التأثير على الأحداث ومسارها خلال فترة قصيرة .

والموقف ليس أحسن بكثير خلال الفترة المتوسطة وإن كان يتحسن عند الدخول فى المراحل الأخيرة للفترة ، التالية وبالرغم من أن الأحداث قد يكون لها مع ذلك ضغطها القوى الخاص ، فإن من الممكن التأثير على استجاباتنا لها ، فمثلا قد يكون من الممكن أن نجعل نظمنا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية على وعى بالمدى الأوسع للبدائل فى تحديد نمط سلوكها ، وقد يحسن ذلك كثيرا من كفاءة النظم ، كما قد يحدث أيضا تحسنا ملموسا فى إنتاج مصادر الثروة على مستوى الوحدة ، أما فى مدى العشرين أو الثلاثين عاما فقد يكون من الممكن التخطيط على أساس فترة عمل شاق لتحقيق الأهداف الوسطى الرئيسية أو تكون هذه الأهداف النوع الذى يمكن أن يسمى ، « متطلبات سابقة للنصر النهائى للحركة الإسلامية على كل القوى الداخلية والخارجية ، أما الشكل الذى سيتخذه أو ينبغى أن يتخذه هذا النصر بالضبط فهو فى ذاته تحد لعلماء الاجتماع فى العصر الحاضر .

إن مما لا شك فيه ولا هو موضوع جدل أن العمل الأساسى للإدارة والتخطيط على المدى البعيد قادران على إنقاذ الأمة خلال الفترة التاريخية القادمة ، التى تأتى بعد الدولة القومية المسلمة .



هوامـــش :

(١) W.J.M. Mackenzie, Politics and Social Science, London : Pelican 1967, P.57 .

(٢) مُنح أفلاطون لقب « أبو العلم السياسى » وكتابه « الجمهورية » أول كتاب فى السياسة

(٣) J.W. Burton , International Relations : A General Theory, Combridge : The University Press, 1965, Chapters 1 and 2

(٤) The Observer, london, 19 Dec. 1976

(٥) التأكيد كله من جانبى

(٦) إن المسيحين يعترفون الآن أكثر مما كانوا يعترفون قبل قرن أن « كثيرا من المبشرين كانوا يخدمون مصالح القوى الاستعمارية » انظر : « تقرير مؤتمر التبشير المسيحى والدعوة الإسلامية » تشامبسى يونيو ١٩٧٦ نشر فى نوفمبر ١٩٧٦

(٧) محمد إقبال ، « تجديد الفكر الدينى فى الإسلام » ، لاهور : أشرف ١٩٧١ ، ص ١٥٤ .

W.T. Jones (ed .), Masters of Political Thought, Vol. II, London) George G. Harrap, 1963, P. 19 .

(٩) لمناقشة أصل نظام الدولة القومية فى أوربا وانتشاره فى العلم مع الاستعمار وتأثيره على

المناطق غير الأوربية فى العالم أنظر : كليم صديقى وبصفة خاصة المقدمة والفصل الثانى « المشروعية السياسية فى العالم الثالث » .

وأنظر أيضا : أمرسون « من الإمبراطورية إلى الدولة » بوسطن : ١٩٦٢

(١٠) نفس المرجع ، وانظر أيضا كليم صديقى :

"Is Politics Relevant" in impact, London 3 : 5, 27 July - 9 August 1973 .

(١١) Bernerd Crick, "In Defence of Politiecs, London : Pelican, 1964, P. 16 .

(١٢) نفس المرجع

(١٣) إن العنصر الرئيسى لهذه الوجهة من وجهات نظر العلاقات الدولية هو :

Hans, J. Morgenthau, See his "Politics Among Nations", New York, Knoph, 1948 (Fifth edition 1973) .

(١٤) كانت وجهة النظر هذه التى دفعتنى لأن أعرض نموذجا ل « الحركة الإسلامية التى تمثل الدول الإسلامية فيها مجرد نظم ثانوية . : كليم صديقى

وهذا البحث أيضا مثال لكيفية إمكان استخدام أداة تحليلية لعلم السياسة الحديث من قبل عالم السياسة المسلم

(١٥) هذه هى القضية التى عولجت بشكل مطول فى دراسة عن باكستان. أنظر كليم. صديقى :

"Conflict, Crisis and War in Pakistan" , London : Macmillan, and New York : Praeger, 1972 .

(١٦) Loc. Cit.

(١٧) لست مقتنعا بقدرة هذه الكتابات على التأثير ، إننى أجدها ذات نقمة تسوغية ، والمؤلفون الذين كتبوا فى هذا الإطار يضمون شخصيات بارزة مثل مولانا موددى ، ويبدو لى أن هؤلاء المؤلفين قد حاولوا أن يشكلوا الإسلام حسب إطار علم السياسة الغربى ، إنهم يسألون من رأس الدولة ؟ ويخرجون بالجواب « الله » ، ثم يكتبون صفحات فى مفهوم السيادة فى الإسلام رغم أن الواقع ربما يكون ، المفهوم من حيث هو لم يخطر على بال المسلمين ولا حكامهم ، ولكننى لست مؤهلا بما فيه الكفاية لتحدى هؤلاء المؤلفين وما كتبوا ، ولهذا فإننى أحبس قلقى فى هذا الهامش الصغير .

(١٨) نوقشت هذه النقطة فى بحثى :

The Islamic Movement : A System Approach Op. cit.



الفصل السابع

الأمة وأزمتها الحضارية

بقلم
د . عبد الحميد أبو سليمان

نبـــذة عن المؤلف :

تلقى ثقافته المبكرة فى مكة ثم حصل على البكالوريوس من الأزهر فى عام ١٩٥٩م وعلى الماجستير من الأزهر أيضا عام ١٩٦٢ ، وعلى الدكتوراه من جامعة بنسلفانيا فى فيلاديلفيا بالولايات المتحدة عام ١٩٧٣م ثم أصبح أستاذا مساعدا فى كلية التجارة بجامعة الرياض وكان قبل ذلك أمينا عاما للجمعية العالمية للشباب الإسلامى فى الرياض بالمملكة العربية السعودية .

١ ـ البحث عن الطريق الصحيح :

بالرغم من كل المشاكل التى يعانى منها المسلمون فإنهم لا يزالون يدعون الإنتماء إلى الإسلام ، وعلى أى حال . فلا ادعاؤهم ولا الإسلام نفسه يمكن أن يؤخذا مأخذا الجد ، مادام المسلمون لايزالون يعانون العديد من أوجه القصور التى تتناقض مع الإسلام تناقضا واضحا .

إن المسلمين يشكلون خمس سكان العالم على أقل تقدير ، وعلى امتداد قرون ساد الإسلام فيها دينا وثقافة ، ولقد كان هدفا لعدد لا يحصى من هجمات أعدائه وتعرض المسلمون لكل أنواع العدوان بسبب تمسكهم به ، ومع ذلك فإن المسلمين يتمسكون بدينهم تمسكا قويا ، ورغم هذه الحقيقة فإن كثيرا من المسلمين تحولوا إلى ملاذات كثيرة استبدلوا منها بالمعتقدات التى أعطاها لهم الإسلام معتقدا جديداً ، ولم يكلّوا فى تقليد غير المسلمين فى الشرق أو فى الغرب ، فأخذوا عنهم قوانينهم وعاداتهم وطرقهم جملة أو تفصيلا ، وعلى امتداد ردح طويل من الزمن ، وفى بعض الحالات كما فى مصر ، استمر تقليد الغرب لمدة قرنين من الزمات تقريبا ، وقد تم كل ذلك بغرض تغيير الموقف ، لكن لا تقليد ولا نقل ولا محاكاة من جانب الشرق للغرب نجحت مطلقا ، وبالإضافة إلى ذلك فإن العروض لتبديل المعتقدات الإسلامية لم يكتب لها العيش ، بل لقد ثبت فى الحقيقة عدم صلاحيتها ، إن الإنسانية فى كل مكان ليست غير راضية عن المعتقدات الغربية فحسب ، بالرغم من المظاهر الهائلة للتقدم العلمى والتكنولوجى بل إن هذه المتعقدات تنهار وتتقهقر عن التزاماتها واستقرارها النفسى والعاطفى والروحى ، إن هذا الذى يسمى « الحضارة الحديثة » قد فشلت حتى الآن فى تزويد الإنسان بالمقدمات الميتافيزيقيه القادرة على إعادة القوى المهيبة التى أطلقتها للعمل من أجل الرحمة الدائمة للإنسان بدلا من تدميره .

كل هذه الحقائق تفرض على الباحث الإسلامى أن يتجاوز الغرب وأن يشب عن مرحلة التقليد ، وبأى شىء غير ذلك لا يكون وصفا لدواء،إن أولئك الذين يتولون قيادة التجديد يتساقطون على الأرض قلقا وسخطا . وعلى أى حال فلابد

للعالم الإسلامى من أن يتفاوض مع المعتقدات الغربية ومعتنقيها ، إن الإنعزالية لم تعد ممكنة ولا مفيدة ، إن جزءا لا بأس به من البشرية أعنى المسلمين ـــ ومن ثم مشاكلهم ـــ لا يمكن أن يعزل عن المشكلة الكبرى للبشرية التى تجد نفسها فى عالم منقسم على نفسه ، لا يقيمه إلا توازن الرعب ويندفع نحو الكارثه وبصفة أخص فإن مشكلة الشعوب الإسلامية فى آخر القرن الرابع عشر للهجرة تكشف عن الجوانب الخطيرة التالية :

١ ـــ إن تأخر المسلمين ليس ظاهرة حديثة ، وإنما هى قديمة تضرب جذورها إلى ما وراء سقوط بغداد وقرطبه وسمرقند .

٢ ـــ إن كل ما حل بالمسلمين من كوارث ومصائب فى العصور الحديثة لم ينجح فى تحطيمهم أو تغييرهم أو حتى فى إرغامهم على تغيير مسارهم .

٣ ـــ إن كل الجهود الماضية والحاضرة المستوحاة من مصادر غير إسلامية التى بذلت لحل مشكلة المسلمين قد فشلت فى حث الأمة وتحريكها لتأييدها .

٤ ـــ إن المبادىء الأساسية للحضارة الغربية الحديثة قد أدت بالإنسانية فى الحقيقة إلى مأساة ، بالرغم من كل منجزاتها الإيجابية ، إن المستقبل الذى يؤتمنون عليه لابد أن يكون مظلما .

مثل هذه الجوانب الخطيرة تتطلب أكثر الفحوص جدية ، إنها تتطلب الغوص فى أعماق وجود المسلم ذاته بوصفه موضوعات للتاريخ ، لابد لنا من أن نحاول الكشف عن كل من القدرة الكامنة والكفاية لدى المسلمين على المستوى المادى والروحى ، إذا كان لمشكلتهم أن تشخص تشخصيصا سليما وتحل حلا ناجحا ، إن سؤالنا الأول هو عما إذا كانت المشكلة مشكلة قدرة المسلمين المادية ؟ والجواب بالتأكيد « لا » إن المسلمين يسكنون مساحة واسعة من البسيطة ويسيطرون عليها ، وهى مساحة قادرة على أن تمدهم بكل حاجتهم المادية ، إنهم ينتمون إلى كل المجموعات البشرية والثقافية فى العالم ، وبأعداد تدعم مكانتهم الثقافية وثقتهم بأنفسهم ، إن حضارتهم ومنجزاتهم السابقة تعطيهم مزيدا من تأكيد الأطمئنان ، ومع ذلك فإن فقرهم المادى وعدم قدرتهم وكفايتهم لتوفير أكثر حاجاتهم مساسا تجعلهم شحاذى العالم وتجعل من أرضهم مواطن الاضطراب إن أوجه قصورهم على المستوى

المادى لاترجع إلى الطبيعة ولكنها ترجع إلى تراخيهم الروحى والخلقى ، ومن ثم فإن مشكلتهم ينبغى أن تشخص تشخيصا صحيحا على هذا المستوى .

لقد أبدى الباحثون فى الإسلام والمراقبون لأحوال المسلمين والعالمون بتاريخهم وجهات نظرهم فى الانحلال الروحى للمسلمين ، ولقد أشار أكثرهم إلى الإسلام ، وبين الأمة وقانونها وخلقها وثقافتها — وألقوا عليه مسئولية تأخر المسلمين وتحللهم ، وقد استمع بعض المسلمين إلى هذه النصيحة وعمل بها ، ولقد شهد القرنان الأخيران جهودهم فى سبيل تطبيق هذا الحل المشرف ، وهو استبدال القوانين والنظم الغربية بالقوانين والنظم الإسلامية ، ولقد نفذت هذه « الإصلاحات » فى بعض البلاد ببطء وعلى مراحل فى بعضها الآخر ، كما حدث فى تركيا وقفة واحدة وبسرعة العملية الجراحية ، ومع ذلك لم ينجح أحد فى اتجاه الأمة إلى الانحدار ، ففى كل مكان تبدو مشاكل المسلمين وكأنها تزيد إلى حد أن نظرة قادتها فى كل مكان أكثر غموضا وانفصالا عن الواقع ، عما كانت عليه فى أى وقت مضى .

ومن الواضح أن قادة المسلمين أخطأوا هدفهم ، فقد بحثوا عنه مخطئين فى العقائد الأساسية للأمة ، فى عقيدة الإسلام وفى القيم والأهداف النهائية المتضمنة فى قوانينه وأخلاقه ، أن من المعلومات العامة أن الأمة قصرت عن تحقيق هذه القيم والأهداف ، ولكن ليس من الواضح على الإطلاق أن السبب فى تقصيرهم يكمن فى القيم والأهداف ذاتها ، فقيم الإسلام فوق أن يوجه إليها اللوم ، والإنسان لايهاجمها إلا مدفوعا بالسخرية أو سوء النية ، وهى دوافع لا يتنزه عنها المستشرقون والمبشرون وأعداء الإسلام الآخرون ، وينبغى علينا بدلا من ذلك أن نبحث عن سبب التقصير فى المسلمين أنفسهم حتى ولو كان المسلمون غير مستعدين للتخلى عن القيم الإسلامية .

وقبل المضى فى البحث ينبغى أن نثير هذا السؤال المتعلق بقيم الإسلام وأن نجيب عليه بصفة نهائية ، فمثلا هل تشكل المعتقدات والمبادىء الأولية والقيم والأهداف الاجتماعية فى الإسلام فى حد ذاتها ضعفا أو عدم تناسق ، من ذا الذى لايود أن يراها متحققة موفاة ؟ هل فقد أى مسلم ثقته فيها حقيقة ؟ أم أن تحقيق المسلمين لها وحده هو المعيب ؟ هل الإخلاص والجدارة بالثقة والرحمة والاجتهاد

والتضامن والعدل ومحاولة تحقيق الكمال قيم توضع موضع التساؤل ؟ ألا يكمن الداء فى عدم تمسك المسلمين بهذه الفضائل ؟ أليست هذه الفضائل مرغوبا فيها — بل ضرورية — لمواجهة الأزمة ؟ أما كان للمشكلة أن تكون أخطر لو أن المسلمين اطرحوا هذه القيم وأنكروها كلية ؟

ماهى إذن طبيعة المشكلة بالضبط ؟ ، إذا لم تكن متعلقة بالقيم ذاتها ولا بالظروف المادية التى يعيش فيها المسلمون ، أليس مما لا شك فيه أن تكمن فى التنفيذ ؟ وللتنفيذ عنصران : الرؤية (أو الفكرة والتخطيط) والعمل . مرة أخرى ، إن إمكانية العمل بالنسبة لبليون نفس يعيشون فى الحزام المعتدل للعالم لاحدود لها ، ولهذا فلابد أن يكون المرض فى رؤية المسلمين ، إنه لابد أن يؤثر على إدراكهم وفهمهم وتقديرهم وتصورهم لقيم الإسلام ، ولابد أن يكون فى قدرة المسلمين أن يتحركوا بالدافع المعنوى وحساسيتهم للجاذبية المحركة للإسلام .

٢ — تحليل المشكلة :

لاشك أن العصر الأول من عصر التاريخ الإسلامى ، عصر الرسول الكريم صلوات الله وسلامه عليه وخلفائه الراشدين فى المدينة (١ — ٤٠ هـ/٦٢٣ — ٦٥٩م) يشكل أساس البناء الإسلامى فى التاريخ ، إن منجزات هذه الفترة كانت غير عادية فى كل الجبهات وفى كل الميادين ، لقد تطلع المسلمون فى كل العصور إلى هذه المنجزات ، يستمدون منها الإلهام والنموذج . إن أى دارس للتاريخ ، لا يخطىء فى ملاحظة أن الانتقال حدث فى آخر هذا العصر ، وهو انتقال يفضله عن كل العصور التالية ، ومع ذلك فلم يتوقف أحد عن السؤال لماذا ؟ ما طبيعة هذا الانتقال الذى حدث ؟ ماذا كانت أسبابه ؟ لقد لاحظ كل أحد ما ترتب على هذا الانتقال ، وقليل من حاولوا التغلغل فيه وتفسيره ولم ير أحد فيه سبب تأخر المسلمين الذى تلاه ، والسبب هو أن دارس هذا العصر من عصور التاريخ الإسلامى ينبهر ببهائه ومجده وانتصاراته ومنجزاته وثروته المادية وعظمته المعنوية ، إنه لمن الصعوبة بمكان أن تعزو أى تأخر أو تحلل ، لهذه المظاهر البارزة للنجاح التى استمرت عبر العصر الأموى والعصر العباسى الأول ، وحتى حين يشار إلى أحداث الاضطراب السياسى أو الرعب فإن من المحتمل أن يتغاضى المراقب عن هذه حيثما

يضعها فى مقابل الحجج البالغة على الامتياز الحضارى والثقافى ، أو يدفن ذكراها تعاطفا مع المآسى المعاصرة للأمة .

إن العصر الأول يتطلب تحليلا أكثر مما خصص له مؤرخونا حتى الآن ، ذلك أن أسباب التدهور المتأخر يكمن فى تلك الأحداث التى حدثت فى التاريخ المبكر للأمة .

إن الداء الذى ظل طويلا وقاوم كل دواء لا يمكن تشخيصه تشخيصا سليما ومعالجته مالم تتبع جذوره بعمق فى الأمة ، ولابد أن يكون كذلك ، فى منبع هذا التوسع الهائل للأمة ، جرثومة التحلل التى نمت وسلكت سبيلها ، رغم اتساع الحضارة وازدهارها من حولها .

حين بدأت موجة الإسلام فى الانتشار عبر الشرق الأدنى سارع سكان غربى الجزيرة وشمالها ووسطها وجنوبها بالانضمام إليه ، فمهاجروا مكة (القرشيون) وأيضا المدينة (الأوس والخزرج) كانوا أقلية وكانت القبائل الأخرى هى الغالبة ، ولم يكن الفريقان ينتميان إلى نفس النوعية الإسلامية التى صاغها الرسول الكريم صلوات الله وسلامه عليه وأدبها وثقافتها ، وأعدادها ، والتى علمها الرؤية الإسلامية والتى أسلمها الشعلة من بعده ، إن غالبية رجال القبائل لم يكونوا مؤهلين ليكونوا من بين حواريى الرسول ، ولا مشاركوا فى بناء الحكومة الإسلامية الأولى تحت قيادة الرسول ﷺ ، وكما تحدث القرآن الكريم عنهم بعنف وبصدق : « الأعراب أشد كفرا ونفقاقا وأجدر أن لا يعلموا حدود ما أنزل الله على رسوله » « قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان فى قلوبكم » (٩ /٩٧ ، ٤٩ /١٣) . فالبينة القاسية التى عاشوا فيها لم تسمح بأكثر من البقاء على قيد الحياة إلا قليلا وكان الإسلام لا يزال جديدا ليصبح طبيعة ثابتة لهم .

ولما كان رجال القبائل قد شكلوا الجيوش التى فتحت أمبراطوريتى فارس والروم ، فقد كان من الضرورى أن يكون لهم تأثير فى اتخاذ الأمة للقرارات ، ولقد كان المهاجرون والأنصار أقل فى العدد والعده وربما أضعف من الأعراب فى هذا الصدد . ولم يكن تأثيرهم ليحس بدون مواجهة مع الأعراب ، وهو ما لم يرغب فيه أحد أو يسمح به ، لقد كان هذا التأثير مسئولا بصفة آساسية عن تحويل سياسة

الرسول ﷺ فى المدينة إلى سلطة الأمويين المطلقة ، لقد تحدث قليل من المؤرخين المسلمين الجرآء عن هذا التدهور السياسى ، ولكنهم سكتوا عن أسبابه مفترضين أن الجيل الأول ما كان ليخطىء ، حقيقة إن أولئك المؤرخين الذين لا حظوا هذا التحول السياسى تحدثوا عنه كما لو كان ظاهرة نشأت من تلقاء نفسها ، ولم يخطر لهم على بال أن التحول السياسى كان مؤشرا لتحويل أوسع وأكثر دلالة .

فقد صحب الأحداث السياسية التى أدت إلى قيام النظام الأموى ، انفصال قيادة الدولة عن فكر المدينة المنورة ورؤيتها ، للذين مثلها من بقوا من صحابة رسول الله ﷺ ، فلقد تشرب أبو ذر الغفارى رضى الله عنه رؤية المدينة هذه حين وقف ليجيب معاوية ، قائد الدولة ، حينما كان الأخير يخطب على منبر رسول الله ﷺ ، قال أبو ذر معلقا على الفتوح : « المال مال الله » أما وجهة نظر الأعراب فقد مثلها معاوية الذى استغل الثروة الجديدة ليبنى حزبا وليسكت الأعداء ويكسب الأصدقاء ، كل ذلك ليقوى من قبضته على السلطة السياسية ، بهذه الروح رد على أبى ذر قائلا : « المال مال المسلمين » . لقد تمسك أهل المدينة بوجهة نظرهم وعارضوا المؤسسة الإسلامية الجديدة فى دمشق ، رغم أن معاوية كان قرشيا ، ولقد أدت هذه المواجهة إلى ثورة الحسين وابن الزبير ومحمد النفس الزكية ، وزيد بن على ، وكلها أخمدت بوحشية . ومن الناحية العملية عزل كل كبار المفكرين المسلمين فى القرن الأول والذين مالوا إلى الخلافة الراشدة عن قيادة الدولة فتعاطفوا مع المعارضة ، فقد مات الإمام أبو حنيفة فى السجن ، وضرب الإمام مالك علنا ، وأرغم الإمام الشافعى على الهرب ، وعذب الإمام أحمد فى سجنه .

من بين كل هذه الملامح التارخية للعصر الأول كان الانقسام والصراع السياسيان أقلها فجوة لأن انفصال القيادة السياسية عن القيادة الدينية كان أكثر أهمية وكان أساسيا ، إن ما تضمنه هذا الإنفصال هو أن الفكر عزل نفسه عن العمل والعكس صحيح ، فبغير الرؤية الإسلامية يفقد العمل الذى يقوم به المسلمون إسلاميته التى منحه اياها اتصاله بالفكر ، والفكر . من ناحية ، محروم من مصادره الطبيعية فقد أخذ يضعف وبدأ يجف بعد أن انحسر ماؤه ، لقد حرمه انعزاله من التحدى وفرصة تجديد نفسه ، ومن ناحية أخرى ، فالسياسة محرومة من الفكر الذى

يصبغها بالصبغة الإسلامية ويجد لها المسوغ ويعدّلها (عند الضرورة) إذا حادت عن الطريق القديم . إن استبعاد القيم الروحية والمعنوية حرم العمل السياسى من الرشاد ، وجعله يميل إلى القهر والاعتماد على الجهل أو عدم الاهتمام بالجماهير ، وهكذا حول العمل نفسه إلى قهر بانفصاله عن الفكر . وقد استمر المسلمون بالتأكيد يعملون بقوة ويخططون ، ولكن أعمالهم كانت نفعية وكان تخطيطهم عبثا ، وفى هذا الانفصال يكمن الخطر الأكبر على مستقبل الإسلام على الأرض ، إنه مصدر مأساته وانحدار أمته .

لقد تأثر التاريخ الإسلامى كله بعد ذلك بهذا الانفصال بين الفكر أو الرؤية الإسلامية وبين العمل ، إن قيام الدولة الإسلامية وسقوطها فى كل مكان — دمشق ، بغداد القاهرة ، قرطبه ، حلب ، دلهى ، اسطنبول — يرجع آخر الأمر إلى هذا الإنفصال ، إن الرؤية المشوهة والقبلية والجاهلية والنزعة الفارسية والهندية والبيزنطية والإسرائليات والمسيحيات ، التى تغلغلت فى كل ميدان تقريبا من ميادين الفكر والعمل الإسلاميين ترتبت على هذا الانفصال الأصلى بين القيادتين . ففى حين حكم الحكام بالقوة حاول المفكرون أن يقيموا الرؤية الإسلامية وأن يتمسكوا بها فى ضمائرهم ، ولتحقيق هذا الهدف طوروا أولا علوم الحديث ، والقانون ، مع ما يتطلبانه من علوم مساعدة وصفية ، ولقد بدأ المفكرون فى تكوين بنيات عليا للعقيدة التأملية منفصلة عن النظام الاجتماعى وما يجرى عليه من عمل ، ولقد ضاع نشاطهم العظيم فى مسائل ذات طبيعة تجريدية كالصفات الإلهية وحرية الإرادة والجبر وخلق القرآن ، أما الجماهير من جانبهم ، وقد حرموا من القادة الذين يحمونهم من سلطة الدولة المنحرفة فقد استسلموا بخنوع لحكامهم وإلى الأساطير والخرافات .

وبالإضافة إلى ذلك فإن عزل المفكرين الإسلاميين أنفسهم جعلهم أقل قدرة على فهم الأحداث التى تجرى من حولهم ، فقد حرمهم البعد عن الأحداث من احتوائها أو من التأثير على مسارها ، ولخوفهم من الحكام المتسلطين الذين يمكن أن يدمروا التراث الإسلامى الأصيل آثر المفكرون النزعة المحافظة الحرفية ، وقنعوا بإيمانهم

الشخصى ويقينهم النفسى ولكنهم أصبحوا أكثر انعزالا عن شئون الدولة والمجتمع ، وأخيرا أعلنوا أن التفسير الخلاق للفقه (الاجتهاد) ممنوع تماما ، إن الإبداع المحدود الذى ظهر بعد ذلك فى التاريخ الإسلامى ، جاء من قبل أئمة مستثنين كابن تيمية الذى جرؤ على دخول الساحة السياسية والاجتماعية ، إن الفكر الإصلاحى المبدع لابد أن ينبع من بوتقة العمل إذا كان له أن يتجه بنجاح إلى ما يحتاج إلى إصلاحه . أنظر فى هذا الصدد إلى التفسيرات المبدعة لأمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، الذى غذى بها فهم أولئك المسلمين الذين كانوا شديدى القرب من رسول الله ﷺ ، فقد حكم بأن أرض العراق المفتوحة ملك لملاكها غير المسلمين الذين عليهم بعدئذ أن يدفعوا الخراج لبيت المال ، للإنفاق على الصالح العام ، هذا الحكم الذى خالف ما جرى به عمل رسول الله ﷺ نشأ عن عملية الفتح وامتلاك المسلمين لهذه الأرض ، وحكم آخر من أحكامه بأن الطلاق الثلاث فى لفظ واحد يُعد ثلاث طلقات منفصلات ويجعل الطلاق بائنا ، مخالف للنص القرآنى ذاته (٢ /٢٢٩) وعلى أى حال ، فقد كان عمر مهتما بالمعاملة غير العادلة للنساء فى المناطق الجديدة من قبل الأزواج ، فحاول أن يجعل الطلاق أكثر أهمية وجدية وأخطر نتيجة مما اعتقده المسلمون .

من كل ذلك يتبين أن مناهج الفكر الإسلامى التى تعود عليها المسلمون فى حاجة إلى إصلاح جاد ، ومع البدء بالرؤية الشاملة أى الاهداف والقيم العامة للإسلام ، فإننا فى حاجة إلى إعادة النظر والإصلاح وتغيير أسلوب العمل ، وحينئذ فقد يستعيد الفكر الإسلامى واقعيته وحيوته ، ويصبح من جديد ، متحدا مع الحياة والتاريخ كما كان فى العصر الأول ، ومثل هذا الإصلاح الجذرى يجعل المسلمين يواجهون مسئولية كبرى ، فلابد لهم من أن يتعلموا أو ينظروا إلى أحداث الماضى ، نظرة المؤرخ الحريص الذى يحاول أن يكشف عن أسباب الظواهر وسياقاتها ليعزوها إلى أهداف أصحابها ، وليشكل تيار التاريخ على هيئة سلسة قوية الحلقات من الأفكار والأعمال ، ويجب علينا أن نتعلم مرة أخرى أن نفهم ماضينا كما لو كنا مسهمين فيه فى ذلك الوقت ، وحينئذ فقط سيختفى الغموض الذى شمل الأحداث

الماضية ليحل محلها رؤية واضحة وفهم صحيح وحينئذ فقط سيحرر الفكر الإسلامى نفسه من قيوده ، ويتخذ مكانه الصحيح مرشدا إلى الحياة والعمل الأسلاميين .

بدون إعادة التوجيه الجذرية هذه سيظل المسلمون يتحركون فى دائرة مفرغة وستبقى مآسيهم بوصفهم ضحايا للأمم القوية .

٣ ــ نحو حلّ :

إن مثل إعادة التوجيه التى دعونا إليها حتى الآن هى بطبيعة الحال قرار سياسى من النوع الخطير ، فهو يتكون أساسا من إعادة صياغة « التربية » و « الإعلام » من جديد ، ومن ربطهما بثقافة وأسلوب للحياة متكاملين ، فالتربية والإعلام الإسلاميان ينبغى أن يصبحا الأساس لقيادة إسلامية جديدة تكون على وعى متصل بالرؤية الإسلامية ، وملتزمة بتحقيقها فى التاريخ ، ومرتبطة بالأمة بوصفها مصدرها الأساسى ، لابد أن يرتبط القادة والأمة بعضهما ببعض فى رباط وثيق من الوعى بالمصير والسعى الدائب وراء مضمونه ، لابد للتربية من أن نضع براجمها بهدف إعداد رجال ليكونوا قادرين على تفسير الأفكار والوقائع والأحداث ، فى ضوء القيم العليا للإسلام ، وأن يقوموا بذلك على أرفع مستوى من البحث العلمى الدقيق ، ولابد للإعلام من ناحية أخرى أن يغذى الجماهير بما تمليه القيم الإسلامية فى كل مجال من مجالات العمل الإنسانى وأن يقوم بذلك بطريقة خلاقه وبأسلوب مصمم بحيث يلهم جمهوره ويحركه ، إن واجب المفكر الإسلامى ، وكذلك واجب قادة الحركة الإسلامية المعاصرة ، أن يجدوا تحديدا واضحا لطبيعة القرار المطلوب من الأمة . وتبقى الأمة مسئولة عن تنفيذ القرار وتحقيق مضمونه بكل الوسائل ، وفى كل مجال من مجالات الحياة والعمل ، إن كلا من المفكرين وقادة الأمة ينبغى أن يكونا وحدة لا تنفصم تعكس اعتماد أعضاء الجسم الحى بعضها على بعض ، إن التربية العامة والتربية الخاصة ، والتعليم العام والتعليم عن طريق الأبوين فى البيت وسياسات العمل وسياسات العلاقات الخارجية ، وخطوات التضامن الجماعى وقوانين التقاضى ، كل ذلك ينبغى أن يعكس طريق الإسلام المستقيم ، وحينئذ فقط يستطيع

المسلمون أن يقولوا إن الأمة بدأت مسيرتها من جديد ، على ذلك الطريق الذى عبره الرسول الكريم صلوات الله وسلامه عليه .

إن أى إصلاح ينبغى أن يجتهد فى تصحيح مفاهيم الأمة وآرائها فوق كل أهواء الماضى ، والتفسيرات التقليدية المخطئة ، إن هذا ينتمى إلى نظام نحاول أن نتجاوزه لهذه الغاية ، ينبغى لعلمائنا البارزين أن يواجهوا الدراسة ، وأن يعدوا العدة لإعادة النظر فى مفاهيم الأمة عن نفسها ودينها وتاريخها ورسالتها ، وينبغى أن يتم هذا الفحص النقدى فى كل الميادين حتى تتضح مناسبة الإسلام لكل منها ، وتفهم من قبل المختصين والعمال على السواء ، فبمجرد أن يدرك العقل العلاقة بين أية حادثة ، وبين القيمة الإسلامية التى هى وعاؤها الزمانى والمكانى ، يستطيع المرء أن يعيش من جديد هذه الحادثة فى خياله وأن يتمثلها ، كما لوأنها وقعت له فى التاريخ ، إننا من خلال ذلك الادراك تستطيع أن ندرب الناس على أن يكونوا — مثل أصحاب رسول الله ﷺ ورضى عنهم — رجالا ونساء فى حركة متصلة عاملين ملهمين غيرهم العمل فى سبيل الإسلام ، فقد كان الإسلام بالنسبة لأصحاب الرسول رضوان الله عليهم ليس حركة ذكر ولا حركة صدقة ولكن تقدما مستمرا فى سبيل الله ، إنهم لم يحسو بأنهم الأدنى لأنهم لقوا أخوانهم بابتسامة الترحيب ، ولا لأ أنهم انحنوا ليزيلوا الأذى الصغير عن الطريق كما وجههم الرسول صلوات الله وسلامه عليه ، وبعد كل ذلك فالراحمون يرحمهم الرحمن ، مثل هؤلاء الناس يؤمنون بإخلاص بتعاليم الرسول الكريم صلوات الله وسلامه عليه التالية ويفكرون ويحكمون ويقرون ويعملون دائما بحسبها ، إنها القوانين الكلية التى علمنا إياها الحديث :

« المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده . . المؤمن من أمن جاره بوائقه . . المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه . . الله فى عون العبد ما دام العبد فى عون أخيه . . المؤمنون كالبنيان المرصوص . . مثل المؤمنين فى توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سا ر الأعضاء بالسهر والحمى . . لافضل لعربى على عجمى إلا بالتقوى . . »

« ولا يرجمنكم شنآن قوم على أن لا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى » .
(القرآن ٦٥ /٨)

ليس الصلاح إلا بالعمل . . ولا يؤمن من بات وجاره طاو . . النظافة من الإيمان . . إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملا أن يتقنه » .

إن بضعة آلاف من الناس آمنوا بهذه القيم واستلهموها وقضوا أعمارهم فى تطبيقها ففتحوا العالم « المتحضر » فى زمانهم ولقد ضموا الجزء الأكبر من البشرية إلى دينهم ، ولقد احتذى الناس فى كل مكان أسلوب حياتهم وشخصياتهم بل حتى لغتهم ، إن التاريخ لم يعرف فاتحين حققوا مثل هذا النجاح ، فى مثل ذلك الزمن القصير ، إن تصورهم للواجب الدينى نفسه كان متصلا بالله أى عبادته ، ولم يكن عبادتهم منفصلة عن أهوائهم التى انطوت دائما على عنصر إيجابى ، حقيقة أنهم رأوا أنفسهم عبيد الله متساويين مع بقية خلقه من البشر وفى عبادتهم لله وجدوا الكرامة والمعنى فى حياتهم .

إن الطبيعة الحقيقة لصحابة رسول الله ﷺ ورضى عنهم ، تتضح فى فصل آخر من فصول تاريخ ذلك العصر ، وذلك فى حروب الردة فى عهد الخليفة أبى بكر رضوان الله عنه ، إن دارسى التاريخ والنظرية السياسية لم ينجحوا فى فهم سبب قرار أبى بكر ومعناه على الوجه الصحيح ، فمع ملاحظتهم للبناء السياسى غير المكتمل للمجتمع الإسلامى ولا نشغال أكثر قادته بالفتوحات الخارجية استنتجوا أن سلوك الصحابى ، لا يوفر النموذج الذى يستحق الاحتذاء . إن فشلهم فى ادراك المضامين العميقة التى حركت أبا بكر واخوانه جعلهم يرون أن أحداث الردة أحداث سياسية خالصة .

لقد كان أبو بكر رضى الله عنه خير أصحاب رسول الله ﷺ ، فقد اختير بالإجماع ليقود الأمة بعد وفاة الرسول الكريم صلوات الله وسلامه عليه ، لقد عرف بالرقة والرحمة والتعاطف العميق ، وكثيرا ما كان يبكى رحمة ، ولكن رؤيته كانت واضحة تمام الوضوح وكانت إرادته صلبة . وحينما ثارت قبائل العرب ضده ومنعوا

دفع الزكاة للسلطة المركزية فى الدولة الإسلامية ، لم تكن المسألة بالنسبة له مسألة إيمان ، لقد وصفهم القرآن قبل ذلك بأنهم أسلموا ولكنهم لم يؤمنوا ، إن ما يتعلق بالإيمان متروك لله تعالى يحاسب عليه يوم القيامة ، ولا شىء أكثر من ذلك ، أما بالنسبة لأبى بكر فقد كانت المسألة متصلة بالنظام الاجتماعى بعلاقة الإنسان بالإنسان بوصفها جوهر العمل الصالح وبالتالى الإسلام ، إن التنكر للنظام الاجتماعى كما فعل رجال القبائل كان تنكرا للإسلام وهو لذلك يستحق العقاب من قبل الدولة الإسلامية .

لقد رفع أصحاب رسول الله ﷺ أصوات الاستنكار والمعارضة ، فلم يكن الرسول صلوات الله وسلامه عليه قد دفن بعد ، حينما كان الجيش الإسلامى قد التزم بمحاربة البيزنطيين الذين كانوا يحشدون قواتهم فى الشمال ، وقد أراد أبو بكر أن يحارب المرتدين ومانعى الزكاة فى الجزيرة العربية ، وقد وقف أبو بكر وقفة صلبة مدافعا عن قراره ، وكان لابد أن يقتنع الصحابة بصحة قراراه أو أن يقنعوه بعدم صحته . وبدأ الحوار فما كان لأبى بكر أن يستمر فى منصبه دون مساندة الصحابة ومعرفته بصحة قراره فى أمر مثل هذا . وأخيرا اقتنع الصحابة بما كان أبو بكر قد اقتنع به ، من أن الإسلام ليس مجرد مسألة عقيدة وسلوك ، إنه نظام اجتماعى ، تُعد الزكاة والسلطة الحكومية المركزية من مكوناته ، وأيا كانت قيمة إيمان المسلم من الناحية الشخصية فليس له أن يخون الأمة والمجتمع المثالى الذى بدأه رسول الله ﷺ ، لقد أعلن عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، وهو الذى كان له رأى معارض أول الأمر ، أنه عندما عرف قوة التزام أبى بكر بالأمر وفهم حكمته شرح الله قلبه واتجه عقله إلى موافقته وهكذا أدى أبو بكر بوصفه قائدا للأمة التزامه وحقق الانتصار فى حروب الردة ، لا ضد رأى الصحابة ولا من خلال الصراع والرعب ، بل وبمساندتهم التامة .

لم تكن حروب الردة حالة انتهك فيها مبدأ الشورى ، فالاعتقاد بذلك دليل على الجهل بالإسلام وبعملية اتخاذ القرار فيه ، فالشورى ومبدأ الديموقراطية ليسا شيئا واحدا ، إنهما ينشآن من فلسفتين اجتماعيتين مختلفتين ويشكلان آخر الأمر تمثيليتين

مختلفتين للواقع أو فهمين مختلفين له ، فالديمقراطية تقوم على النظرية المادية الفردية التى يتمتع الفرد فى ظلها بحق مطلق فى التعبير عن نفسه بوصفه فردا ، ولميوله السياسية قيمة مطلقة لايعتدى عليها ، لأنها ملكه بصرف النظر عن مضمونها أو ما يترتب عليها بالنسبة لمصير المجتمع ، والحقيقة ، بحسب هذه النظرة ، إن المجتمع نفسه موجود ليعين الفرد على التعبير عن نفسه ، وممارسة الفرد لحقه نظام أعلى لأن الحياة الشخصية للفرد هى الأساس النهائى ، ومن ثم فحينما يشكل مجموعة من الأفراد أغلبية فإن قرارهم ، بوصفه حق الأغلبية ، مقدس ، وحتى الدستور ليس إلا أثرا من آثار الأغلبية يعدل حسب رأيها ، وهذا هو السبب فى أن أى مناقشة حول أحقية الدستور فى أكثر الديموقراطيات ، أو انتقاد له باسم الله أو بأية سلطة أخرى ، فوق قرار الأغلبية فإن عدم شرعيتها تعد حقيقة واقعة ، إذ ليس هناك قانون فوق ما قررته الأغلبية أن يكون قانونا ، فى هذا النظام ليس للأقلية آخر الأمر أى حق أيا كان ، وليست دساتير الدول الحديثة ووثائق حقوق الإنسان إلا مرتعات فى خدمة الأغلبية .

وكل هذا بعيد كل البعد عن مبدأ الشورى الذى هو تعبير عن الأخوة الإنسانية ، فالشورى مبدأ التمثيل الفردى صمم ليفى بالنظام الاجتماعى للأخوة الإنسانية ، بما يتفق مع القانون الإسلامى ، إن سبب شرعيتها وروحها وغايتها ومعناها لم تغب مطلقا عن الذهن — بله الخروج عليها — فى تنفيذها . إن حق الفرد وكذلك حق الأغلبية يحترم حقيقة ، ولكن فى إطار حدود الشريعة فقط . إنها ليست حقوقا مطلقة ، حتى حين يشكل اتفاقها دستورا للدولة إن الأفراد مطالبون بممارسة حقوقهم بروح الأخوة ولمصلحة المجتمع ككل ، إن النظام السياسى لا يصح أن يقسم إلى أغلبية وأقلية ولابد أن تخدم قراراته المجموع ، وأن يتم ذلك بأسلوب التواصل الإنسانى الذى هو خاص بالإسلام ، ولابد أن تكون القرارات مؤيدة للحقيقة والقيم ، لا تعبيرا ذاتيا تحكميا ، ولا ممارسة للحق المطلق للفرد من حيث هو ، لابد أن تبرز القرارات قيم الإسلام فى التشاور والتناصح ، فقد قال الله سبحانه وتعالى : « **يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين**

إن يكن غنيا أو فقيرا فالله أولى بهما فلا تتبّعوا الهوى أن تعدلوا وإن تلوا أو تُعرضوا فإن الله كان بما تعملون خبيرا » (٤ /١٣٥) .

إن هذا النوع من الجهود المكثف القادر على تصحيح مفاهيم التربية والسلوك الاجتماعى والنشاط الجماعى وأنواعها ، هو الذى نحتاج إليه الآن لإصلاح التربية والإعلام عندنا ، إنه الحل لـ « أزمة الفكر » وغربة المثقفين والقيادة المستبدة التى نزلت بالأمة إنه سيعيد إلينا وحدتنا الثقافية الأصلية وبعيننا على أن نرتفع فوق تأخرنا وضعفنا وتحللنا التى دامت قرونا .

٤ ــ العلاقة بالعالم :

وأخيرا ، يمكن أن نسأل ما علاقة الأزمة الحاضرة للأمة وما يمكن أن يترتب عليها ــ بالعالم ؟

(أ) إن أول مبدأ يتصل بهذا الأمر هو النموذج الذى رسمه الله سبحانه وتعالى للعلاقات الإنسانية ، فإرادته سبحانه وتعالى ، المتبلورة فى الوحى ، قيام مجتمع على أساس الوحدة والأخوة ينطلق نحو هدف إشباع الحاجات الأساسية للفرد والمجتمع ، لقد أوجد الإسلام حقيقة الوسائل لترتيب النظام الاجتماعى على كل مستوى من مستويات المجتمع .

لا يجوز للأمم اليوم ، أن تعيش فى مواجهة دائمة مع بعضها البعض ، فى ظل نظام « توازن القوى » أو « توازن الرعب » ، وليس من الممكن لأى أمة أن تعيش فى سلام إذا كان أفرادها يعانون من الصراع الطبقى أو الصراع الداخلى ، إن توافر الأسلحة الحديثة وجو التنافس والنزاع وغيبة العوامل المسيطرة ، التى يحل على أساسها الصراع قد تؤدى الى دمار العالم ، إن نظام التضامن والتواصل القائم على التكافل الذى يقدمه الإسلام كنموذج للمجتمع الإنسانى ، لايمكن أن ينفصلا ، والفلسفة الإسلامية تضمن نمو الرضا العاطفى والروحى الداخلى لكل البشر ، ومبدأ التضامن والتكافل هو التشكيل السياسى والاجتماعى الذى تتضمنه الآيات الكريمة التالية :

قال الله سبحانه وتعالى فى كتابه الكريم :

« يا أيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء واتقوا الله الذى تساءلون به والأرحام إن الله كان عليكم رقيبا » ٤ /١

« يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير » ٤٩ /١٣

« ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم » ٣٠/ ٢٢

« وما كان الناس إلا أمة واحدة فاختلفوا »

واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا وبالوالدين إحسانا وبذى القربى واليتامى والمساكين والجار ذى القربى والجار الجنب والصاحب بالجنب وابن السبيل وما ملكت أيمانكم » ٤ /٣٦

« من أجل ذلك كتبنا على بنى إسرائيل أنه من قتل نفسا بغير نفس أو فساد فى الارض فكأنما قتل الناس جميعا ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا » ٥ /٣٣

« ولا تنسوا الفضل بينكم » ٢ /٢٣٧

« وقولوا للناس حسنا » ٢ /٨٣

« لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروّهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين » ٦٠ /٨

« وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به ولئن صبرتم لهو خير للصابرين » ١٦ /١٢٦ .

« فقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين » ٢ /١٩٠

« فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين » ٢ /١٩٣

« ولا يجرمنكم شنآن قوم على أن لا تعدلوا اعدلوا هذا أقرب للتقوى »

« وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل » ٤/٥٨

« وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان » ٥/٢

« وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التى تبغى حتى تفىء إلى أمر الله فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا إن الله يحب المقسطين إنما المؤمنون أخوة فأصلحوا بين أخويكم واتقوا الله لعلكم ترحمون ، يا أيها الذين آمنوا لا يسخر قوم من قوم عسى أن يكونوا خيرا منهم ولا نساء من نساء عسى أن يكون خيرا منهن ولا تلمزوا أنفسكم ولا تنابذوا بالألقاب » ٤٩ /٩ — ١١

(ب) والمبدأ الثانى يتصل بالمعرفة والمنهج الذى نبحث على أساسه ، لقد أوحى الله سبحانه وتعالى المعرفة ليساعد الإنسان على إقامة النظام الاجتماعى المثالى ، وبصفة أساسية تطور الحضارات العالمية ، وتراث الفكر المادى ، على أساس النزعة الفعلية والتجريبية والاستنباط من الواقع والتجربة ، ولقد استمد الإنسان من عالم الحواس والملاحظة والقياس ومن مجموع التجربة الإنسانية معرفته بالقوانين والأنماط التى تحكم الحياة والعالم ، ولقد ظلت هذه المعرفة منفصلة عن تلك التى جاء بها الوحى لكل أديان العالم ماعدا الإسلام ، وأكثر الأمثلة شاهدة على ذلك الإنفصام بين الوحى وما يستطيع العقل أن يصل إليه ، حالة المسيحية ، حيث تتعارض المعرفة العقلية العلمية مع نص الكتاب المقدس ، والحالة الوحيدة التى يختفى فيها هذا الإنفصام جملة ، هى حالة الإسلام حيث يتساوى الوحى والعقل ويتحدان فى العقيدة الإسلامية فى الوحدة والحقيقة التى هى مظهر لوحدة الله ، إن العقيدة الإسلامية لا تعترف بأى تناقض بين الوحى والعقل ، فالعقل يلاحظ ويصنف ويقيس ويقدم المادة ، والوحى يقدم فهم النصوص الموحى بها وأن عمل العقل مستمد

من مثل هذا الفهم ، وهكذا يعد الوحى فى الإسلام محصنا ضد أى هجوم ، والإسلام يقيل الدعاوى المتعارضة لمزيد من الدراسة والتحليل ، ومن المؤكد أن هذه الدعاوى المتعارضة المشار إليها يمكن التوفيق بينها على أساس مبدأ يمكن التوصل إليه ويجمع بينها ، ولهذا السبب لا يعرف التاريخ الإسلامى أمثال « برونو » أو « جاليليو » وليس فى الإسلام كنيسة لها سلطة التفسير ولا شخص ولا مؤسسة لها حق إصدار صكوك مقدسة .

ومن ناحية أخرى فإن الإنسانية فى حاجة إلى الوحى الذى يمدها بقوانين الهدى الخالدة ، والتى لا تقبل التغير ، إن طبيعة المجتمع البشرى أو العلاقات الاجتماعية بالغة التعقيد وعوامل التأثير فى السلوك الإنسانى ، بالغة التنوع والتشابك ، بحيث أن أى تحديد للواقع الاجتماعى بما يسمى « النظرية العلمية » يكاد يكون خطأ ويتسبب فى التفسير الخاطىء لحقائق أخرى ، وليس من الممكن أن يوضع المجتمع فى معمل لإجراء تجارب تحت السيطرة الكاملة لمعرفة صحة الفروض ، لهذا فإن الحالة الحاضرة لمعرفة الواقع الاجتماعى بين من يسمون « بالعلماء الاجتماعيين تتسم بالفوضى ، فقد ظهرت نظرية بعد نظرية ، ودافع عن كل منها أنصارها بإصرار متعصب يوما ما لتنقض كل منها بنظرية جديدة ولينظر إليها مع النظريات الجديدة نظرة ازدراء إن كل العلوم الغربية التى تعالج السلوك الإنسانى والتربية تعكس نفس الدرجة من الاختلاط وعدم الجدارة بالثقة ، إن الأخطاء التى ارتكبتها هذه العلوم فعلا قد تركت آثارها ـــ السيئة غالبا ـــ على العلوم الغربية . إن تطهير المجتمع من شرورها سوف يستغرق مجهودا لا يمكن تقديره .

والأمر على عكس ذلك بالنسبة لتقاليد المعرفة والتعليم فى الإسلام فالوحى يشتمل على كل فروع المعرفة ، وطالما كانت المعرفة صحيحة ، وكانت انعكاسا للواقع فهى مقبولة ومباركه ، ولا يمكن أن يظلل هذا القبول أى ظل من الشك ما دامت المعرفة صحيحة ، بالعكس فإن الإسلام يحكم على تحصيل مثل هذه المعرفة بأنه مستحب بل واجب على كل مسلم ومسلمة ، لقد سخر الله تعالى كل

المخلوقات للإنسان وأمر الإنسان بالإفادة منها ، ليجعل ثمارها متاحة للجميع ، ومن الواضح أن ذلك يجعل من الضرورى السيطرة على عناصر الطبيعة وقواها والانتفاع بها وبالتالى معرفة كاملة حقيقية بها ، مثل هذه المعرفة هى معرفة سنة الله التى لا تتبدل والتى هى ليست إلا القوانين الحقيقية للطبيعة .

إن قوة المعرفة الإسلامية هى أنها بعد أن تلاحظ نتائج العلم تمضى وراءها إلى مبادىء معروفة سلفا أوحاها الله تعالى لتنفع الإنسانية ، وتتصل هذه المبادىء بالسلوك الاجتماعى الأساسى للبشرية ، إن عالم الاجتماع المسلم يمكن أن يبحث شئون الإنسان كما يحلو له ، فإذا ما اكتشف فيها سنة الله تعالى وبعدها للفهم النقدى فقد استحق الفضل ، ولكنه اذا لم يتأكد من نتائجها فلابد أن يلجأ إلى كنز الحقيقة لدى الوحى الإسلامى الذى لا يتناقض مع العقل ، ويمثل هذا اللجوء بالنسبة له يعتبر ضمانا إضافيا معقولا وملازما لا يتناقض مع العقل السليم .

إن الهدى الذى لا يخطىء بالنسبة لعالم الاجتماع المسلم هو المبدأ الإسلامى القائل بأن ما يتعارض مع أمر أو نهى ثابت شرعا ليس صحيحا ، ويمكن للمسلم أن يزاول أى نشاط ، وعلى عالم الاجتماع المسلم أن يبارك ذلك طالما لا يلحقه من ذلك ضرر أو ظلم ، ولا يلحق الآخرين من ذلك شىء ، حقيقة يمكن للمسلم أن يوجه حياته وحياة أسرته نحو أى نمط يفضله ، طالما يفعل ذلك متحملا مسئوليته إزاء أسرته مدافعا عن حقوقها المادية والعاطفية والروحية ، والمساس بهذه الحقوق يمثل جريمة ، فقد أنزل الله تعالى إلينا قوله سبحانه : « **إن الله يأمر بالعدل والاحسان وأيتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى يعظكم لعلكم تذكرون** » (**١٦ / ٩٠**) ، ذلك هو موقف الإسلام من المعرفة ، ولا يغير من هذا الموقف أن المسلمين لم ينفذوا مبادئه خلال فترة تدهورهم الحاضرة ، كما لا يغير منه الآراء التى صدرت عن القيادة الفكرية الفاسدة فى العالم الإسلامى خلال القرون الأخيرة .

إن المبدأين النهائيين ــ أعنى النظام الاجتماعى المتكامل فى مواجهة الصراع الدائم ، والتساوى بين العقل والوحى الذى يمكننا من تصحيح اختلافهما الظاهرى ،

يحتل مكانا دائم الأهمية فى عقولنا ، إنهما سيصيران أكثر خطورة كلما ازداد عجز الإنسانية عن أن تتحمل حربا عالمية أخرى أو أن تدفع ثمن أخطاء عالمية ، إن الماضى لا يظل صحيحا حينما يمكن حصر الخلافات ، وحينما تكون ضحاياها محدودة ببضع مئات أو آلاف وحينما يفصل بأمانة بين بعض الشعوب وبعضها الآخر بحيث لا يتأثر بعضهم بالأحداث التى تجرى خارج حدوده ، إن العالم سيصبح عما قريب مكانا واحدا كل صرخه ألم فيه تؤذى الجميع وكل مأساة تؤثر فى الجميع ، وإذن فينبغى للمسلمين أن يكونوا عدولا كما وصفهم الله تعالى « **وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا** » (**٢ /١٤٣**) ، فى ذلك الوقت سيقوم حكم الله تعالى على الناس بحسب ماكسبوا « **فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره** » (**٩٩** /٦) .





الفصـــل الثامـــن

مكونات علم الإنســان الإســلامى

بــقلم
سابيو محمد معروف

نبذة عن المؤلف :

ولد سابيو محمد معروف فى سيريلانكا سنة ١٩٤٤م ودرس فى جامعة سيلان وجامعة بنسلفانيا وحصل على درجة الدكتوراه فى علم الإنسان من الجامعة الأخيرة سنة ١٩٧٥ وكان عنوان رسالته للدكتوراه « مذهب دينى فى فيلاديلفيا » ، ودرس الدكتور معروف فى جامعة سيلان بعد تخرجه ، وهو الآن أستاذ علم الإنسان فى قسم الاجتماع وعلم الإنسان فى كلية ولاية شينى Cheyney (شينى ـــ بنسلفانيا) ، وقد شغل هذا الكرسى منذ سنة ١٩٧٠ وهو مؤلف لعدد من الأبحاث ظهرت فى مختلف الدوريات الأكاديمية متناولة موضوعات فى علم الإنسان مثل « إسهامات فى علم الاجتماع الهندى » و « عالم إنسان أمريكى »

١ ــ المشكلة : منظور تاريخي :

إن التحدث عن علم إنسان إسلامي معناه اصدار حكم ، وهو كذلك يثير من الناحية العقلية مسألة فراغ المجموعة الأكاديمية السماة « علم الإنسان » من المعنى بالنسبة للشعوب الإسلامية ، إن معناه أن نتساءل عما إذا كان نتاج القرون القليلة الأخيرة للتجربة الأمريكية الأوربية يمكن أن يكون ذا فائدة بالنسبة للمسلمين ، وعما إذا كان ذلك النتاج ، يمكن أن ينقل إلى بنية القيم والتقاليد الفكرية ، لشعوب ظلت زمنا أطول بكثير ، فى التجربة الفكرية والمعنوية والاجتماعية والسياسية والثقافية الإسلامية .

قد يقول علماء الإنسان بالتأكيد ، ما اعترف به المسلمون والمؤرخون دائما ، من أن الإسلام بوصفه عقيدة وقانونا وتجربته الوجودية ، شيء واحد بالنسبة للمسلمين جميعا ، سواء كانوا عربا أو أتراكا أو باكستانيين أو أندونيسين أو نايجريين أو مراكشيين ، وقد يقولون أيضا إن علم الإنسان يمكن أن يعامل على أنه كيان واحد ، ورغم تبسيطهم الظاهر فإن كلا القولين ضرورى لبدء هذه المناقشة ، وآمل أن تؤدى مناقشة القضايا الأساسية التى تنشأ عن هذين القولين إلى تقديرات أكثر واقعية للأبعاد الحقيقية للقضايا ، والوحدات المطروحة .

إن السباق العالمى بعد الحرب الكبرى الثانية وتأثيره على إعادة تحديدات علم الإنسان وأغراضه ، كما هو الشأن بالنسبة للعلوم الإنسانية الأخرى ، يمكن أن يرد هنا . إن مكان انعقاد المؤتمر الدولى العاشر لعلوم الإنسان والأجناس (دلهى الجديدة ١٩٧٨) وبرنامجه علامتان على تغير الزمن ، فالاعتراف فى سباق تغير النظام العالمى هذا ، بقومية أوربية إمبريالية فى قاعدة علم الإنسان ، هو الحجة التى نشأ عنها مجهودان واسعان فى عملية إعادة التجديد هذه .

وهناك اهتمام متزايد حتى بعد ذلك فى الولايات المتحدة بعلوم إنسان « العالم الثالث » ومحاولة وصف علم إنسان إسلامى إثارة لمناقشة متصلة بهذا .

قد يكون فى وسعنا أن ننظر أولا فى حالات إجبارية ــ سياقات ومشاهد تنظيمية لا معرفية ــ رؤيت فيها الأنماط العريضة الإسلامية والإنسانية مجتمعة . إن

علم الإنسان واحد من العلوم الاجتماعية متضمن فى جمعية ترقية العلوم الاجتماعية فى الأقطار العربية وتركيا وإيران . إن التشكيل الحديث لهذه المجموعة من مسئولين من الكويت ومصر قد أعلن عنه فى « علم الإنسان حاليا » (مارس سنة ١٩٧٨ — ص ٢١٠) . وفى إنجلترا والولايات المتحدة جمعيات من علماء الإجتماع المسلمين مع شُعب لعلم الإنسان(١) ، وعضوية هذين النوعين من المجتمعات عالمية رغم أن كثيرا منها يعمل فى انجلترا وأمريكا الشمالية .

ويمكن أن يلاحظ أيضا أن تطور المعمار فى بعض الأقطار الإسلامية سابق على تطور الفروع الأخرى لعلم الإنسان ومنفصل عنها ، وهكذا يظل علم العمارة فى باكستان يمارس بحماس فى حين تهمل الدراسة الأكاديمية الشكلية لعلم الإنسان الاجتماعى والثقافى واللغوى والطبيعى نسبيا وما (الماصرى) ، (١٩٧٥) إلا إشارة إلى اتجاه مماثل فى العربية السعودية .

ومثل هذه الوقائع التى ازدادت شيوعا فى السنوات الأخيرة تشير إلى أهمية تطور علم الإنسان الأكاديمى واستمراره فى مؤسسات التعليم العالى فى كثير من البلاد مع خلفية إسلامية ظاهرة ، إن أكثر الأسئلة أهمية فى ذهن المربين المسلمين المعنيين ، هو كيف نوفق بين علم الإنسان الغربى وبين التربية الإسلامية ؟ . كيف نجعله متمشيا مع الميراث الإسلامى فى الحركة التعليمية ؟ كيف نجعل مناهجه وأهدافه منسجمة مع المقاصد الإسلامية ؟ .

إن الملاحظات حول التطور التاريخى لعلم الإنسان فى أندونيسيا وتركيا على امتداد فترة زمنية أطول مما هى لدى الأمم الأخرى ذات الأغلبية المسلمة جميعا ، متاحة عند « كونتجار انينجرات » (١٩٦٤ ، ١٩٧٥) و « كاتسو » (١٩٤٦) و « ألين » (١٩٧٦) و « ماجناريلا » و « أورهار » (١٩٧٦) . ويبدو أن التأكيد . بصفة خاصة فى أندونسيا ، وكذلك إلى حد ما فى تركيا ، قد كان فى علم الإنسان الإجتماعى والثقافى لا فى علم الإنسان الطبيعى والأثرى ، ويمكن أن يقال عن مثل هذه التطورات التى حدثت فى تركيا وأندونيسيا (كما يمكن أن يقال عن التطورات فى بلاد إسلامية أخرى ، لا يمكن الحصول على تواريخ رسمية لها) إنها حدثت على أثر الأحداث الإنسانية فى أوربا وأمريكا ، وأنه فى الوقت الذى

اعترف فيه بهذا العلم فإنه فى حالة تخلف لا فى حالة تطور ، وبالإضافة إلى ذلك فإن ممارسى المهنة فى هذه البلاد يدينون بتدريبهم للمؤسسات الأمريكية والأوربية ، فعلم الإنسان لديهم جزء من علوم الإنسان الأوربية والأمريكية لا نوع مختلف عنها ، ويبدو أنهم قليلو الاختلاف عن الأمريكيين والأوربين فى عملهم حتى حينما يتناولون الإسلام (أنظر مثلا : حنيفى ١٩٧٤) .

إن الإطار التنظيمى للمتاحف التى يوجد الكثير منها فى مثل هذه البلاد ، وبقدر ماضمت من علوم الإنسان والأجناس ، هو شاهد على انتشار علم الإنسان فى البلاد الإسلامية .

إن الحاجة إلى تطورات أبعد فى بعض الميادين الفرعية لعلم الإنسان ، أو فى جميعها فى البلاد الإسلامية لا يزال فى حاجة إلى تأكيد ، لقد رأى كل من « يوهانسون » و « جلازر » ، وهما يستعرضان تطور علم الإنسان فى البلاد الغربية ، أنه جزئيا مترتب على تطور الطبقات الوسطى وعقائدها وربما حساسيتها وإنسانيتها ، فهل سيكون لطبقة وسطى مصطبغة بالصبغة الغربية ، أو حتى مشكّلة على النمط الغربى ، السيطرة الضرورية على مستقبل تحول القيم الإسلامية ، عاملة بذلك إلى إمكانية انتشار الاتجاه نحو الدراسات الإنسانية بين الشعوب الإسلامية ؟ إن هذا فكر قائم على الرغبة أكثر مما هو قائم على الواقع .

إن استيراد علم الإنسان الأوربى الأمريكى أو أجزاء منه إلى البنيات العلمية والتربوية الإسلامية يمكن أن يحدُث مع الجهل التام بالقيم الإسلامية الذاتية والتقاليد الأكاديمية ، ولم يحد ذلك فقط من جاذبية علم الإنسان بالنسبة للدارسين المسلمين واتباع النظام التعليمى الأوربى الأمريكى ، بل جعل كذلك من تطور علم الإنسان الخاص بالشعوب الإسلامية ضربا من الحماقة حتى فى الإطار الضيق للمنطقة الثقافية المسماة غالبا بالشرق الأوسط ، وشمال أفريقيا ، وهنا ما أكده كل من « روبرت فيرنيا » و « جيمز مالاراكى » فى استعراضهما لعلم الإنسان الخاص بهذه المنطقة التى يغلب عليها الإسلام (١٩٧٥ : ١٨٣) .

إنه مع بعض الاستثناءات ، فشلت الإسهامات فى الكتابات الإنسانية عن بحوث الشرق الأوسط فى أن يكون لها تأثير هام على الاهتمامات النظرية فى حقل علم الأجناس ، كما لم يكن هناك تطور يذكر لحوار مثمر بين علماء الإنسان من الشرق الأوسط والمستشرقين . . ، وبالإضافة إلى ذلك فإن الدراسات الإنسانية فى منطقة الشرق الأوسط قد فشلت إلى حد بعيد فى جذب جمهور الباحثين غير أولئك المتفرغين للقيام بهذه الدراسات أنفسهم .

لقد فحصت العديد من الأجزاء السابقة (التى يرجع تاريخها إلى ١٩٥٠) من « الإسلام والعصر الحديث » وكذلك « الثقافة الإسلامية » (حيدرآباد — الهند) و « المجلة الإسلامية » (وكينج — انجلترا) و « الدراسات الإسلامية » (باكستان) و « الاتحاد » (انديانابوليس بالولايات المتحدة) أبحث عن أى دليل على تأثير المجموعات الفكرية من علم الإنسان فى البحوث التى شارك بها الباحثون فى هذه الدوريات ، وقد تبين أن محاولتى لتصنيف البحوث بناء على ما اذا كانت :

١ — تَقبل ٢ — أو تُرفض ٣ — أو تُهمل ٤ — تُقدر

علم الإنسان ، كانت محاولة غير ضرورية ، فقد كان واضحا أن الغالبية العظمى من الكتاب والناشرين المسلمين المعاصرين ليسوا على وعى بعلم الإنسان أو أنهم يهملونه ، رغم أنهم يستجيبون بكل تأكيد للعديد من فروع المعرفة الأوربية الأمريكية العلمية والإنسانية الأخرى ، وكان واضحا كل الوضوح أن التربية الإنسانية للمسلمين — غير أولئك الذين يشتغلون بعلم الإنسان أو يقومون بالنشر للكاتبين فيه — ظلوا مع الأسف على نفس المستوى من عدم الكفاءة التى كانت لدى علماء الإنسان الذين يدرسون المجتمعات الإسلامية .

وهكذا فإن ضيق علم الإنسان الخاص بمنطقة الشرق الأوسط مستمدة من المنظور الغربى ومن ثم الغريب المعرفى المستخدم حتى الآن ، إن الغيبة الكاملة تقريبا فى علم الإنسان المتعلق بمنطقة الشرق الأوسط للتطور المعرفى للشعوب المدروسة ،

وبصفة خاصة عقيدتهم الإسلامية ومجموعات القيم فى التراث الفكرى الإسلامى ، شىء واضح ومفسد لدراستهم .

ووبالمقارنة المختصرة فإن الموقف الهندى ، مختلف تماما ، فعلم الإنسان المتصل بالهند موضوع اهتمام هائل من قبل علماء الإنسان ، ويمكن أن ينظر إلى تطوره على أنه نموذج للأقطار غير الأوربية الامريكية فى سعيها من أجل إخراج علم سلوكى حديث لدراسة الكائن الإنسانى ، إن مثل هذه الحالة التى تدعو للإعجاب ترجع على الأقل إلى التربية التى تلقاها علماء الإنسان الغربيين والهنود فى الأفكار والقيم والفروض الفلسفية الهندية والطرق التى أصبحت من خلالها هذه الأفكار جزء من الإطار المعرفى لعلم الإنسان الخاص بالهند ، إننى أفكر هنا فى منهجية دراسات « النص والسياق » و « التقاليد العظيمة » . ومع الإستثناء الممكن فى استخدام نموذج التغير الدائرى المستمد من ابن خلدون فى بعض دراسات المجتمع العربى (مثل « جالينر » ١٩٦٩ » وكول » (١٩٧٥) فإن علم الإنسان المتعلق بمنطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا كانت تنقصه الاعتبارات النظرية المستمدة من القرآن والحديث أو من بحوث العصر القديم الإسلامى فى بحثه عن تفسيره للسلوك الإسلامى »(٢) .

وهناك بديل ربما أقل إغراقا فى الشكلية عن ادخال علم الانسان فى المنهج الدراسى الإسلامى ، وهو أن يتم تبادل وحوار بين الجانبين المصطبغ بالصبغة الغربية وغير المصطبغ بها فى المنهج ، الذى يمثله فى الأقطار الإسلامية الحديثة عناصر مختلفة من الطبقة المتوسطة النامية ، إن الوعى الثقافى بالجانب غير المصطبغ بالصبغة الغربية فى السياسة الإسلامية مجهول على نطاق واسع فى الغرب ، إن خطوة لا يستهان بها فى اتجاه مثل هذا التطور للدراسات الإنسانية الإسلامية يتضح فى عمل المؤرخ المراكشى الحديث عبد الله لاروى نفسه (١٩٦٧ ، ١٩٧٦) إذ نظر النقاد إلى أول هذين العملين على أنه يستخدم منهج علم الإنسان الثقافى ، وإلى الثانى على أنه فحص تفصيلى لمنهج « فـون جرونباوم » والنتائج التى توصل إليها فى دراسته

للإسلام (١٩٥٥ أ ، ب ، ١٩٧١) والتى وصل من خلالها لجمهور على الباحثين الإنسانيين الآخرين — كما يقول « فيرنيا » و « مالاركى » ، أن يبحثوا عنه .

إن الاستجابة العربية الإسلامية عند عبد الله لاروى لنوع علم الإنسان الذى يكتبه « جرونلباوم » هو أيضا تعبير عن الانفتاح المعترف به ودعوة للباحث فى علم الإنسان لأن يهتم بالأشياء الإسلامية .

« اذا لم تكن لدينا أية رغبة فى تقطيع البحث فى سبيل تحقيق حصانة ثقافية يحتفظ فيها كل بميراثه لنفسه ، ويمنع الآخرين من المساس به فإن علينا أن نخضع لقواعد جديدة للمناظرة » (١٩٧٦ : ٤٥ — ٤٦) .

والمناظرة عند لاروى هى الجدل بين المستشرقين والمثقفين المسلمين . ويمكن فيما يبدو لبعض المعارضات الأخرى أن تصبح جزءا من التناول ، والقواعد الجديدة التى يضعها بوضوح من أجل تواصل أكثر ليس بين علماء الإنسان من الأوربين والأمريكيين وبين الباحثين من غيرهم ، بل كذلك بين أنماط مختلفة من الباحثين فى الشرق والغرب ، كما يكون مثلا بين المؤرخين وعلماء الإنسان المهتمين بدراسة الشعوب الإسلامية ، إن الحاجة إلى مثل هذه المناظرات التى عبر عنها لاروى تتوافق مع الحاجات التى لخصها « فيرنا » و « مالاركى » ، ومن المأمول أن ينظر إلى ذلك الإسهام على أنه سد لبعض الجوانب فى تلك الحاجة العامة .

إن لاروى يتقبل القضية الأكاديمية الأساسية لعلم الإنسان ذى الأسلوب الغربى ، وإن كان من بعض الوجوه مختلفا عن علماء الإنسان من الأتراك والاندونسيين. إن عرضه لـ « جرونباوم » يتبنى أكثر مبادئه المنهجية ويجادل فى استنتاجاته ، ولهذا يمكن أن يكون قليل الفائدة بالنسبة للمربى الإسلامى الذى يهتم بصبغ العلوم الاجتماعية بصفة عامة — بالصبغة الإسلامية ، ولهذا فإن ما نحتاج إليه هو خطوة أكثر جوهرية بكثير وربما أكثر تطرفا ، أعنى ، اكتشاف منهج لدراسة الإنسان فى تاريخ الدين والتراث الإسلاميين ، ومن شأن مثل هذا المنهج الإنسانى إذن أن يستخدم فى دراسة الحياة الإسلامية فى تشكيلاتها المتعددة : العرقية

والجغرافية واللغوية والثقافية والتاريخية ، وحيث يتفق هذا المنهج مع علم الإنسان الغربى يمكن أن يكون هنا ميدان للتفاهم المتبادل والتفسير المشترك ، وإن كان تسويغ المنهج بالنسبة للقارئ المسلم سيبقى أمرا إسلاميا خالصا يضرب بجذوره فى التراث الإسلامى نفسه . وحيث يختلف المنهج الإسلامى مع علم الإنسان الغربى ، فمن الضرورى أن يكون هناك حوار ، ولكن كما أشار لا روى ، « ليس قبل تحديد قواعد اللعبة » ، ومثل هذه القواعد لا يمكن أن تكون نتيجة للتقاليد أو الولاء المطلق لأى من التراثين بل نتيجة للفكر النقدى ، المتجاوز لعلم الإنسان ، والذى يدعو عالم الإنسان الإسلامى إليه الآن زميله الغربى ، ولذلك فإن دخول المفكر الإسلامى إلى حلبة علم الإنسان مؤشر إلى الحاجة الواضحة إلى إعادة الفحص الذاتى ويكشل تحديا ضروريا للصحة والتجدد الفكرى الأكاديميين .

٢ ـــ عناصر فى مصادر العقيدة الإسلامية :

إن أى فحص للكتابات الإسلامية من شأنه أن يكشف بطريق مباشر أن الإسلام وعلم الإنسان ليسا بطبيعتهما متناقضين ، إن العرض الذى سقته بداية لهذه الدراسة للموضوع لم تتمخض عن شئ ينقض هذا الرأى ، فكل مجتمع له علم الإنسان الشعبى الخاص به ، والعالم الإسلامى ليس استثناء من ذلك ، إنه يستمد منهجه من الحكمة التقليدية التى تنتمى إليه بحق ، والتى ينتج عنها منجم من المعلومات عنه وعن جيرانه وعن العالم من وجهة نظر هذه الحكمة ذاتها ، بل قد يكون من المفيد لمن يسمون بعلماء الإنسان (« العلميين » المحدثين أن يعرفوا هذه الحقيقة البسيطة الواضحة ، وبالإضافة إلى ذلك فإن علم الإنسان السابق على علم الإنسان الحديث ، والذى يوجد فى المصادر الإسلامية هو أكثر من مجموعة من المعتقدات ووجهات النظر الشعبية ، إنه جزء من تراث عقلى فكرى ، كان نتيجة كبرى لنظام عقائدى ومجموعة من الأفكار الفلسفية التى أعتقد أنها لاتزال صحيحة بالنسبة لكثير من الشعوب الإسلامية ، وقادر على البقاء فى أية مواجهة للأفكار مع التراث الإسلامى .

إن القرآن هو نقطة البداية الصحيحة لأى نظرة غامضة نحو الإسلام . إنه يطلب من الناس بوضوح أن ينظروا فى آثار الممالك القديمة القوية كآيات لله على ما يحدث لمن يرفضون طاعة أوامره (٣ /١٣٧ ، ٦ /١١ ، ٢٢ /٤٤ — ٤٦ ، ٤٠ /٢١ — ٨٢ ، ٤٢ /١٠) . ويبدو أن المسلمين عقب نزول القرآن اعتقدوا وعملوا بالأوامر الخاصة بفهم التاريخ وما قبل التاريخ المتضمنة فى الآيات المقتبسة سابقا وفى آيات أخرى كثيرة مثل ٢ /١٣٢ — ٣ /١٣٧ ، ٦ /١١ ، ٧ /٥٩ — ١٨٢ ، ٢٢ /٤٤ — ٤٦ ، ٧٨ ، ٣٥ /٣١ ، ٣٨ /٣ ، ٤٠ /٢١ ، ٧٨ ، ٨٢ ، ٤٢ /١٣ ، ٤٣ /٧٨ ، ٤٦ /٩ /١٢ ، ٤٧ /١٠ ، ٥٧ /٢٥ — ٢٧ ، ٤١ /٦ ، ١٤ ، ٦٤ /٥ — ٦ ، ٦٩ /٤ — ١٢ ، ٧١ ، ٨٧ /١٨ — ١٩ — لقد أصبح جزءا من تفسير القرآن فكرة عامة عن التاريخ الإنسانى منظورا إليه على أنه تقدم مندرج لتقبل الإنسانية لرسالات الله ورسله ، ومجتمعات قامت على هذا الأساس وتحطيم الممالك والمجتمعات التى كفرت آخر الأمر ، ويقدم مفسرو القرآن معلومات وافرة مضمنين إياها أن المسلمين تصوروا حقيقة نموذجا قرآنيا لتاريخ العالم ، ولقد ملئت الفجوات فى ما جاء به الوحى وبخاصة فى العصور الجاهلية ، بمعلومات من مصادر إسلامية أخرى ومسيحية ويهودية (مهدى ١٩٧١ /١٣٦) ، إن فكرة بداية التاريخ الإسلامي بمحمد ﷺ ثم تتبع تطور الممالك الإسلامية ثم سقوطها غريب فيما يبدو على المسلمين ، إن التاريخ المتضمن فى القرآن والذى فصّل بعد ذلك أثناء تطور كتابة التاريخ الإسلامى ، هو بمعنى من المعانى تاريخ إنسانى للبشرية أكثر بكثير مما هو تاريخ ، فقد عالج الطبرى والمسعودى والبيرونى من مؤرخى القرنين التاسع والعاشر الميلاديين ، مشاكل مثل هذا التاريخ قبل ابن خلدون بثلاثة قرون ، إن كتاب « العبر » لابن خلدون — التاريخ بالمعنى الصحيح الذى كتبه — نقد لكثير من التواريخ التى جاءت نتيجة لمثل هذا التطلع التاريخى والثقافى إلى المعرفة ، وهو يتضمن كذلك فى الكتابين الثانى والخامس تواريخ الأمم القديمة ، ومثل هذا التطلع للمعرفة التاريخية ذى المدى العالمى غير المذهبى ، انحدر فى السنوات الأخيرة (انظر : عنان ١٩٤٦ ، ومهدى ١٩٧١ ، وروزنتال ١٩٥٢ ، وفون جرونلباوم

١٩٧١) . وعلى أى حال ، ففى الأيام المبكرة للإسلام كان القرآن باعثا على البحث التاريخى والثقافى ، فهناك الكثير فى الأوامر الدينية الموحاة للعقيدة الإسلامية الذى جعل من النظر فى أمور الماضى الإنسانى أمرا هاما بالنسبة للمؤمن .

فبالإضافة إلى تقرير الحاجة إلى الفهم التاريخى ، فإن القرآن قد شجع أيضا على طريقة التناول العلمية فى دراسة التاريخ ، وقد فعل القرآن ذلك على أنه جزء لا يتجزأ من دراسة عقلية منظمة لكل الظواهر التى دعا إليها ، وجعلها أساسا معرفيا لكل معرفة دينية وإنسانية .

لقد بين (محمد مارمادوك بيكتال) فى تقديمه لسورة الروم (٣٠) أن الآيات التى تتألف منها هذه السورة تشكل فى السياق الذى نزلت به نبوءه محدودة عما كان فى ذلك الوقت المستقبل الدينى والسياسى للبشرية ، وبالإضافة إلى ذلك فإن « قوانين الطبيعة » تفصل على أنها آيات الله فى مجال طبيعى وفى المجال السياسى والأخلاقى (١٩٧٧ : ٤٢٢) . ومن بين الآيات الكثيرة الهامة بالنسبة للمشتغل بعلم الإنسان فى هذه السورة تستحق الآيتان ٢١ ، ٢٢ ملاحظة خاصة ، فظاهرة الازدواجية الإنسانية المكونة من الذكر والأنثى ، وكذلك « خلق السموات والارض واختلاف ألسنتكم وألوانكم » تذكر على أنها من آيات الله وعلى أنها أشياء ينبغى أن يعيرها المفكرون والمستفيدون للمعرفة انتباههم .

وبالإضافة إلى تقديم الإشارات إلى دراسة قوانين الطبيعة ، فى المجالات الطبيعية والاجتماعية والسياسية والثقافية والأخلاقية ، نص القرآن أيضا على البنيات الجماعية ، فالقرآن يتضمن بوضوح مفهوما عن البشر ، فبعد أن جعل آدم وحواء الأصل الأول للبشرية اتجه بالخطاب إلى « بنى آدم » (٧ /٣٥ ، ١٧٢ مثلا) والجنس البشرى كما هو محدد هنا ، يتألف من أنواع عديدة من المجموعات يفصل بعضها عن بعض اختلافات الإيمان والكفر ، أما العوامل الطبيعية الأخرى التى تسهم فى اختلافات طبيعة المجموعات فإنها متضمنة فى ذكر الكيانات التالية ، ومناقشتها : « البيت » ٣٤ /٣٦ « المدن » ٤٦ /١٣ « الشيع » ٢٨ /٤ ، ١٥ « الأمم » ٧ /٣٨ ،

٣٩ ، ١٦٨ ، ١٠ /٤٨ ، ٣٥ /٢٤ ، ٤٦ /٨٩ ، ٩٢ . وهناك أيضا بطبيعة الحال إشارات كثيرة إلى « القبائل » ٣٣ /٦ ، وهناك ذكر للصداقة والقربى والأخوة فى الإيمان باعتبارها مستويات منفصلة عن الروابط الطبيعية للالتزام المتبادل . وفى هذه الأقوال وفى الإشارة إلى عمليات فساد المجموعات (١٧ /٥٨ ، ٢١»٦) هناك تضمين واضح لعلم نفس إجتماعى ووقائع اجتماعية معروفة لعالم الإنسان الحديث ، من كتابات « أميل دور كهايم » وعلى أى حال فإن مثل هذه الوقائع كانت فيما يبدو معروفة جيدا لعلماء المسلمين ، وقد فصلها تفصيلا كبيرا ابن خلدون الذى تعد مقدمته الآن « أول عمل أساسى فى علم الإنسان الثقافى »

لم يوجه الباحثون الأوربيون والأمريكيون (بما فى ذلك المؤرخين الإنسانيين) انتباها كافيا إلى أهمية مجموعات الأفكار الواردة فى القرآن الكريم وما بعدها من كتابات فى تقويمهم لعبقرية ابن خلدون ، بل إن « روزنتال » (١٩٥٨ : ٣٦) ليقول إنه فى حين أن جَدّ ابن خلدون يمكن أن يكون عربيا ومسلما ، فإن عقله كان أسبانيا (وفكره) « نجم وحيد يسطع فى ظلمة عالم القرون الوسطى » دائمة التردد فى الآراء الأوربية عن تاريخ العالم وتطور العلم والتكنولوجيا فيه ، مثل هذه الآراء متميزة ، وهو مالا يستعصى فهمه ، فى جانب التفوق الأوربى . ولأن محسن مهدى (١٩٧١) أكثر وعيا بتاريخ الفكر الإسلامى فهو أقدر على أن يضع عمل ابن خلدون فى إطار تطور كتابة التاريخ والفكر الدينى والفلسفة فى الإسلام ، فقد حلل (١٩٨١ : ١٣٣ — ١٧٠) أعمال الطبرى (المتوفى ٩٢٣م) المسعودى المتوفى ٩٥٦م) من القرن الرابع للهجرة ، ومسكويه (المتوفى ١٠٣٠م) والبيرونى (المتوفى ١٠٣٨م) وصاعد المتوفى ١٠٧٠) من القرن الخامس للهجرة وابن الأثير (التوفى ١٢٣٣م) من القرن السابع للهجرة وكلهم سابق على ابن خلدون ، كما حلل أعمال الخفاجى والسخاوى من القرنين التاسع والعاشر للهجرة اللذين كتبا بعد ابن خلدون .

وقبل أن نمضى فى استعراض بعض هذه الأعمال بتفصيل أكثر لابد من إبداء

ملاحظة لها مناسبتها حول الحديث ، فالحديث ، بعد القرآن هو ثانى مصادر المعرفة والحكمة الإسلاميتين أهمية ، إن منهج رواية هذا القدر من العلم قائم على المشافهة أمّا القرآن الكريم فقد كتب نصه وأجمع عليه فى وقت مبكر جدا من تاريخ الإسلام .

وعلى أى حال ، ففى خلال قرنين بعد وفاة الرسول الكريم صلوات الله وسلامه عليه ، أصبحت صحة أقواله باعتبار صدورها عنه حقيقة ، موضوعا جوهريا بالنسبة لعلماء المسلمين ، فقد طورت مناهجه وفصلت للتأكد من صحة كل حديث على حدة ومن صحة السياق الذى قيل فيه وما يتضمنه من قواعد فلسفية عامة ومعرفة . ونتيجة لذلك ، نشأ نقد النص وتاريخه ، والترجمة بوصفها علوما نقدية لمناهج غاية فى التفصيل والدقة ، ومن المتاح الآن الإطلاع على توثيق مفصل للعديد من جوانب هذه العملية . (رحمن ١٩٦٨ : ٤٣ ــ ٧٤) . وهكذا يستطيع علماء مناهج علم الأجناس أن يبحثوا فى الدراسات المقارنة للتطورات فى « علم الحديث » عن وجهات نظر عن التجربة الحديثة فى جميع مادة علم الأجناس وصياغة نظرياته القائمة على معلومات ثقافية مروية شفاهة .

٣ ــ عناصر من مصادر الثقافة والفكر الإسلاميين :

وبالإضافة إلى ذلك ، فإن العلماء الاجتماعيين المسلمين السابقين على ابن خلدون والمعاصرين له واللاحقين له أظهروا وعيا تاريخيا عالميا تحت تأثير توجيهات القرآن الكريم التى أشرنا إليها من قبل ، لقد أشار الفاروقى ، (١٩٧٧) ، من بين آخرين ، أن هذا الوعى اتجه أيضا إلى شعوب غير مسلمة وإلى حكامها فى ذلك الوقت ، فقد أصبحت المعلومات المتعلقة بالشعوب الأجنبية والشعوب الغربية المستندة على روايات شهود العيان ، جزءا لا يتجزأ من بعض دراسات المجتمع والثقافة والتاريخ ، إن إتاحة مثل هذه المعلومات المتعلقة بالأجناس الأولى واستخدامها دليل على وجود علم إنسان فى التراث الإسلامى ، وبصفة خاصة على مكانة علم الإنسان فيه .

إن عديدا من مناطق الوعى الأيديولوجى عند المسلمين قبل عصر ابن خلدون ، مثل البحث عن وسائل موثوق بها لفحص التاريخ الشفوى للإسلام الحديث بعد الهجرة ، ومناهج استخلاص القواعد العامة للسلوك من الحكمة المتضمنة فى ذلك التاريخ (وفى القرآن الكريم) والحاجة الى معرفة أكثر فيما يتصل بالتاريخ القديم وبصفة أساسية فيما يتصل بالإسلام قبل الهجرة ، تشكل إطارا لبحوث لا تختلف فى نطاقها عن جوانب معينة من علم الإنسان الأوربى الأمريكى ، ولقد أصبحت مناطق المشاكل الفكرية هذه أكثر وضوحا فى السياق الاجتماعى والسياسى ، للأمبراطورية التى وضعتها التجارة والفتوح وجها لوجه مع العديد من العادات واللغات والثقافات المختلفة ، لقطاع بالغ السعة من الجنس البشرى .

وقد أنتجت هذه التيارات من المعلومات التى نشأت عن مثل هذه التعقيدات ، حتى قبل مقدمة ابن خلدون ، كتبا هامة فى الجغرافيا الإنسانية(٣) ، بل إسهامات أكثر عموما نحو فهم العلاقة بين الشخصية والثقافة والبيئة الطبيعية ، وكما بين مهدى (اقتبس فيما مضى : ١٤٣) فإن تأثير الأفكار الإغريقية له أهمية أيضا فى فهم تحول المسعودى إلى التركيز فى كتابة التاريخ الإسلامى من الحوليات السياسية إلى تاريخ العالم الثقافى . لقد كان المسعودى مهتما بصفة خاصة بعلاقة عوامل البيئة الطبيعية بالتطورات التاريخية الإنسانية ، وهو الموضوع الذى فصله ابن خلدون فيما بعد . وكان المسعودى يهتم أيضا بالموازنة بين دورات الحياة لدى النبات والحيوان ، وبين النظم الإنسانية وإن كان ذلك على مستوى الموازنة فحسب .

بل إن ما قام به صاعد (المتوفى ١٠٧٠م) أكثر أهمية لفهم الخطوط المتوازنة بين البحث العلمى الإسلامى قبل ابن خلدون ، وبين علم الإنسانية الحديث . فكتابه « طبقات الأمم » يعالج « التاريخ والحركة العلمية والشخصية والحياة الاجتماعية عند مختلف الأمم »(٤) ، ففى هذا الكتاب يحاول صاعد أن يطور علم إنسان عام يعزو فيه مختلف النظم الإنسانية إلى مختلف قدرات الإنسان ، لقد سبق بعدة قرون علماء الإنسان التطوريين فى القرن التاسع عشر الميلادى فى طريقة تصنيفه للشعوب

المتحضرة والميدانية على أساس انشائها للعلوم ، بوصفها تعبيرا عن النزعة العقلية عند الإنسان .

عاش صاعد فى الأندلس فى نفس الوقت الذى عاش فيه البيرونى تقريبا وكتب كتابه المشهور « تحقيق ما للهند من مقولة » فيما كان فى ذلك الوقت الثغر الشرقى للأمبراطورية الإسلامية ، فقد اهتم هذان العالمان كلاهما بعقليات الشعوب الأخرى غير الإسلامية ، ويتبين استمرار أهمية كتاب البيرونى للدراسات الهندية من إعادة ترجمة « سخاو » لـ « تحقيق ما للهند من مقولة » الذى طبعه وقدم له البروفسور « ايتسلى ت . ايمبرى » (١٩٧١) . ويمكن هنا أن نشير إلى بعض ملامح علم الإنسان عند البيرونى ، فهو يؤكد البعد الفكرى للثقافة ، ولكن ليس إلى حد استبعاد البعد « الظاهرى » إذا جازلنا أن نستخدم فصل « جود انوف » (١٩٦٤ : ١ ـــ ٢٤) بين مستوعبى الواقع الثقافى . لقد كانت فرصته أن يكتب كتابا عن شعب آخر ، ويعنى بذلك الهنود ، لإخوانه المسلمين ، وهى نظرة تشبه شبها قريبا نظرة علماء الإنسان . وبتأليفه هذا الكتاب بين أنه بعيد إلى حد ملحوظ عن العصبية العرقية ، إن كتاب البيرونى حقيقة نموذج للمدرسة « الظاهرية » ويفى إلى حد يقرب من الكمال بمطالب المدرسة فى عصره ، واحترام المادة المدروسة ، والاستغراق فيها والاعتراف بشخصيتها المميزة ، والإدراك الحقيقى الدقيق لجوهرها وبنيتها المتحكمة فيها .

إن كتاب البيرونى عن الهند فى عصره (القرن الحادى عشر الميلادى) كتاب شامل ، ويتضمن قدرا كبيرا من الاقتباسات من النصوص السنسكريتية ، وهو اتجاه لعلم النفس المعاصر تقريبا المتعلق بالهند ، بالإضافة إلى معلومات سلوكية أخرى حول عدد من الموضوعات بما فى ذلك الفلسفة والأخلاق وعلم الفلك والرياضيات والأساطير والتنجيم فى الهند ، وفى عرضه لنتائج ملاحظات محدثة عن مجتمع شمال الهند ، يقدم البيرونى غالبا مناقشته مع تعليقات فلسفية ومقارنة مستمدة من معرفته بالمصادر الإغريقية القديمة ، والمسيحية والفارسية والرومانية وغيرها ، وفى معالجته

للنظم السياسية والاجتماعية والدينية لشعوب الهند ، يقارنها غالبا بالنظم الإسلامية المعاصرة ، ويشير إلى فروق العقيدة والممارسة بين الشعوب الهندية .

وهكذا ، ففى وصفه للمعتقد الدينى ، يفرق البيرونى بين معتقدات الشعب المثقف ، ومعتقدات الشعب غير المثقف ، (سخاو ١ : ٢٧ /١١١) . ورغم نظام الطبقات فإن البيرونى يؤكد إيمان الفلاسفة الهنود ، بالمساواه بين بنى البشر (٢جـ : ١٣٧ ، ١٣٨) ، وفيما يتصل بالمعتقد الدينى فإن العامة لم يكونوا منفصلين عن الصفوة فحسب ، بل أنهم اختلفوا فيما بينهم ، وقد كانت بعض آرائهم منكرة « ولكن أخطاء مماثلة وقعت فى بعض الأديان الأخرى كذلك » ويحذر قارئه أن الاسلام ليس استثناء من ذلك (١ : ٣١) . وفى فحصه للاراء الدينية الفلسفية للمثقفين ، يسارع إلى ملاحظة التشابه بين بعض الأفكار « القيدية » ، وبين أفكار قدماء الإغريق والمتصوفين المسلمين . (١ : ٣٣ وما بعدها) وفى مقابلته بين الاسلام والهندوكية يرى البيرونى أن الشهادة فى الإسلام (أى النطق بالشهادتين) هو نقطة الاختلاف الصحيحة فى فهم العقيدة الهندوكية فى الحلول (١ : ٥٠ وما بعدها) ويحلّل مبادىء الزواج مثلا مقارنا بين نظام تعدد الأزواج فى الأساطير الهندوكية ، وبين عادات الزواج عند العرب والإيرانيين القدماء (١ : ١٠٨ وما بعدها ، م : ١٥٤ وما بعدها) ويتضمن كتابه نظرية أصل الطبقية فى الهند ، ناظرا إليها على أنها نشأت عن اجتماع الدين والدولة ويقارن بين نظام الطبقات الهندى ونظام الطبقات فى ايران القديمة ، (١ : ٩٩ وما بعدها أو انظر أيضا ٢ : ١٣٠ وما بعدها) .

إن العلماء المذكورين آنفا ليسوا وحدهم الذين يمكن أن ينظر إليهم على أنهم رواد لمكون عرقى من مكونات علم الإنسان الإسلامى ، فهناك آخرون توجد أعمالهم مترجمة أو قائمة فى المكتبات الأوربية والأمريكية ، ومن بين هؤلاء كتاب « ابن حوقل » — وهو رحاله عربى من القرن العاشر جال خلال إيران — يتناول فيه شخصيات شعب فارس (وكذلك عاداتها ولغاتها وأديانها وأسرها الكبيرة) وقد ترجمه

سير « وليام أوسلى » سنة ١٨٠٠ . وهناك كتب لم تترجم أو أنها تترجم الآن ، وقيمة هذه الترجمات هى فى الكشف عن تاريخ شمال أفريقيا (وعن الأحوال الاجتماعية والإفريقية قبل التغلغل الأوربى وقد بدأت تُحس الآن) .

ومن بين المصادر التى اعتمد عليها « كوخ فى إعادة تجميع تاريخ » تمبكتو » ابن بطوطه ، وهو رحالة من مواليد مراكش فى القرن الرابع عشر الميلادى ، سجل ملاحظاته بالتفصيل أثناء رحلاته فى العديد من أنحاء إفريقيا وآسيا (جب ١٩٢٩ ، ١٩٥٨ ، ١٩٦٢) . لقد سجل ابن بطوطة انطباعاته عن التاريخ والسياسة والدين وغير ذلك من الموضوعات ذات الأهمية من وجهة نظر علم الأجناس متعلقة بالموصل (جب ١٩٢٩ ، ١٠٣) البصره (١٣٦) ، استطنبول (١٦٠) وملقان (١٨٨ — ١٨٩) مع غيرها من مدن العالم فى القرن الرابع عشر ، وتشمل تسجيلاته لرحلاته أوصافا لمدن غرب أفريقيا وعاداتها فى القرن الرابع عشر ، لدى المسلمين وغير المسلمين (٣١٨ — ٣٦٨) وكذلك إشارات إلى العديد من المدن الإفريقية القديمة (٥٨ ، على سبيل المثال) وتتضمن روايته كذلك أوصافا لأماكن وعادات وشعوب صينية (٢٨٣ ، ٢٩٧) وفى دلهى خدم ابن بطوطه فى بلاط السلطان الذى « لم يخل من فقير اغتنى أوحى قتل » (١٩٧) آ ولقد قطع الأمبراطورية الإسلامية فى عصره من أقصاها إلى أقصاها جامعا بين وظائف القاضى ، ورجل البلاط والرحالة العالمى ، والدبلوماسى حتى لتعد رحلته الأولى بين الرحلات التى وصفت المجتمع الإسلامى فى الربع الثانى من القرن الرابع عشر الميلادى(٥) . فقد كلف بكتابة رحلاته بعد نهاية أسفاره من قبل البلاط الملكى فى « فز » .

وقد خدم ابن خلدون أيضا فى هذا البلاط لمدة قصيرة ويبدو كما لو كان متشككا فى حكايات ابن بطوطه ، فهو لا يكاد يذكر هذا الرحالة المشهور فى كتبه « انظر روزنتال » ١٩٥٨ : ٣٦٩ — ٣٧٢) . وربما ان الذكاء الاجتماعى والثقافى الحاد لدى ابن خلدون لم يكن من سعة الخيال بحيث يستوعب عجائب الشرق التى كان بالنسبة له عالما آخر . وعلى أى حال ، فإن ابن بطوطه كان متمكنا من المعرفة

بالهند والصين قدر تمكنه من معرفة الممالك الغربية من العالم الإسلامى فى ذلك الوقت ، إنه يشبه كثيرا الرحالة الأوربيين المتأخرين عنه زمنا ، الذين أرسى ما كتبوه حجر زاوية ذا أهمية لنشأة نظرية ومنهج فى علم الأجناس وأنه كان دقيق الملاحظة للغريب والنادر وغير العادى .

ولاعتقاده الراسخ فى تمتع الأولياء بالقدرة على الإدراك غير الحسى وبالقوى الخارقة (انظر : جب ٣٦ وما بعدها) سجل ابن بطوطه تجارب شاهدها على أيدى أصحاب اليوجا من الهنود ، والسحرة من الصينيين ، وهو يذكر المسلمين الذين كانوا يأكلون الحشيش ولم يحسبوا أن به ضررا (١٢٤) ويروى وقائع عنف بما فى ذلك الانتحار .

وكغيرها مما سجله الرحالة ــ مسلمين وأوربيين ــ تمتلىء رحلة ابن بطوطه بالتفاصيل البنيوية ولقطات من المعلومات المفيدة لإعادة كتابة التاريخ العرقى للمناطق والشعوب التى زارها ، وبالرغم من أن الإنسان قد يبحث فى كتاباته دون طائل عن نظرية عامة للسلوك الإنسانى ، فإن هذه الكتابات لا تترك مجالا للشك فى أن ابن بطوطه كان على وعى دقيق بالقضايا الأساسية لعلم أجناس إسلامى ، بدأه القرآن الكريم والحديث الشريف أو أسسه من الناحية العقلية الفقهاء بوصفه أصولا للشريعة ، كان ابن بطوطه كما كان ابن خلدون : فقيها . ولهذا فغالبا ما تبرز قضايا فقهية وأصولية بين الفينه والفينه فى أوصافه .

وعلى أى حال فإن المضمون الذى ينتمى إلى علم الأجناس فى أوصافه لا يقلل منه بل يضيف إليه اهتمامه بالتقاليد القانونية الإسلامية كما فى وصفه لسلوك مصلى الجمعة فى جده مثلا (١٠٦) أو تشييع الجنائز فى دمشق (٧١) وهو غاية فى التسامح بالنسبة للعادات الشيعية (٨٢) وللاجتماعات المشتركة بين المسلمين والمسيحيين واليهود (٦٨ ، ٦٩) ويصف فى تفصيل لا بأس به الأديرة المسيحية (١٦٢) وينص بصفة خاصة على الملك الذى أصبح راهبا (١٦٣) . وهو ينقد انحرافات معينة عن القواعد الفقهية فى جزر مالديف (٢٤ وما بعدها) وفى غرب أفريقيا (٣١٨ ــ ٣٢٨) .

وهوينتقد أيضا ملوك المسلمين الهنود وبشاعتهم ويروى قصة شفاعته فى « كافر » كان بصدد أن يشق نصفين » (انظر ص ٢٢٤ ــ ٢٦٣) ، ويقدم معلومات إضافية عن الصلات التجارية عبر المحيط التى ربطت بين شرق افريقيا والجزيرة العربية ، ومنطقة الخليج الفارسى ، والهند والشرق الأقصى (١٠٦ وما بعده) وعن المعتقدات الشعبية فيما يتصل بأماكن مقدسة لاحياء ذكرى أبطال الإسلام قبل الهجرة (٥٥ ، ٥٧ ــ ٥٩ ، ٦٢ ، ٦٣) .

ويبدو واضحا أن ابن بطوطه والذين اشتغلوا بنشر كتبه وكذلك قراءتها فى القرن الرابع عشر الميلادى وقفوا موقف الدهشة والعجب من الصورة المتعددة الأشكال والألوان والأحجام واللغات والعادات والتقاليد للكائن البشرى ، إن المعلومات التى سجلها ابن بطوطه لاتوثق الاختلافات بين « المؤمن » و « الكافر » فقط بل الاختلافات فيما بين المجتمع الإسلامى على اتساع العالم فى عصره إن ملاحظاته الخاصة بالمعتقدات السلوكية الناشئة عن نظام الطبقات فى المجتمع الإسلامى لها أهمية خاصة ، فهى تتضمن معلومات عن الرق (٣٠ ــ ٣١ ، ٧٥ ــ ٨٥) ، والعلاقات بين « السود » و « البيض » فى الهند (١٠١) والفساد فيما يتصل بالرجال فى تركيا (١٤٦) وعلاقات النساء والعبيد بالرجال (١٣٦) ، ١٧١ ، ١٩٦) ، ونظرا لاتساع نطاق رحلاته فى شرق افريقيا وغربها يضع بعناية قوائم للخصائص « الممتازة » والخصائص « الرديئة » للأفارقة السود .

كل ذلك يمكن أن يشير إلى موقف من التسامح نحو الاختلاف الاجتماعى والثقافى ، ومثل هذه المواقف التى يمكن ــ بالتأكيد ــ أن تكون مستمدة من أسس النظام الإسلامى فى العقيدة والعمل ، كانت مطلوبة لتأكيد تكون المجتمع الإسلامى ، على اتساع العالم من العديد من الأجناس ، والتى ربما قد يكون الحج هو نواته وقد انتجت السيطرة الأوربية على نطاق العالم وافتتان الأوربيين بالشعوب غير الأوربية وبعد ذلك للعرب ، جزء من الإطار الضرورى لعلم الإنسان ، الذى كان الإسلام ومفكروه قد قدموه قبل ذلك بألف عام أو أكثر ، لقد درس علماء المسلمين

علومهم وعلوم غيرهم فى السياق الإسلامى ، مضيفين إلى معرفة الإنسان بنفسه وإلى البحث المنظم فى سبيل ذلك(٦) .

ويمكن كذلك أن نسأل عما إذا كان الاختلاف الاجتماعى الثقافى الذى كان واضحا كل الوضوح لعلماء المسلمين ، قد شكل قط مشكلة ذات طبيعة فلسفيه أو سياسية أو عملية بالنسبة للمجتمعات الإسلامية وعلمائها ؟ لقد علمهم القرآن الكريم أن الله سبحانه وتعالى أراد خلق البشر شعوبا وقبائل مختلفين فى المواهب والقدرات حتى يعرف الناس بعضهم بعضا ، وحتى يكمل بعضهم بعضا ويتعاون بعضهم مع بعض « القرآن ٤٩ : ١٣ ، ٤ : ١) ، ولقد قال الرسول الكريم صلوات الله وسلامه عليه بوضوح إن الناس جميعا لآدم وآدم من تراب فلا فضل لعربى عل عجمى ولا لأبيض على أسود إلا بالتقوى ، وبعبارة أخرى ، يعترف الإسلام « أولا » أن الاختلاف العرقى خير وإيجابى ، ثانيا أنه ليس على الإطلاق أساس للتفرقة بين الناس ، ثالثا أن التقوى ـــ لا الاختلافات العرقية ، هى الأساس الصحيح للتفاضل بين البشر ، ولهذا فإن السؤال يصبح عما اذا كان المسلمون أو لم يكونوا قد فرقوا بين بعضهم البعض على أساس عرق ، فى توصلهم اليومى ؟ هنا لابد أن نلاحظ أن الشريعة قد نظمت تلك الحاجات التى كان لها تأثير على اتصال المسلمين بعضهم ببعض ، فيما يتصل بحيواتهم وممتلكاتهم وثرواتهم وأعمالهم ، والشريعة التى تستمد مباشرة من القرآن الكريم وسنة رسول الله ﷺ ، هى كما وصلتنا بريئة تماما من كل تفرقة عنصرية ، وبالإضافة إلى ذلك ، فلكون الجزء الأكبر من الحياة الإنسانية فى ظل الإسلام شاملا ومتفقا بشكل ساحق مع كل جانب من جوانب النشاط الإنسانى ، فقد برىء من التفرقة ، وهذا هو الجزء الخطير ، ويمكن أن نلاحظ النتائج الواقعية له فى أية مدينة إسلامية اليوم ، حيث ، تعرض كل الأنماط العرقية المسلمة أو أكثرها فى الشوارع فى غيبة تامة عن الوعى بالفروق العرقية بين بعضها والبعض الآخر ، ومن الواضح أن الزواج المختلط وعدم الوعى بالألوان والفروق العرقية اجتمعت فى ظل الشريعة الإسلامية ، لتخلق هذه التشكيلة الكلية الحاضرة ، إن كل مدينة مسلمة من الناحية العملية قد شهدت موجات

لا تحصى ، من هجرات أقوام مختلفى العروق ولكن لا يعرف عن أى مدينة مسلمة أنه قد كان فيها حى خاص بعرق من العروق ، لأية فترة زمنية أيا كانت ولا يوجد ذلك الآن فى أية مدينة إسلامية ، ومما لا شك فيه أن الدين الإسلامى والثقافة الإسلامية والشريعة كانت العوامل التى أذابت هذه الفروق العرقية .

يبقى بعد ذلك مجال التأمل الأكاديمى فى كيفية إنتهاء المجموعات العرقية ، إلى ما هى عليه الآن ومجال الإبداع الأدبى والاستجمام ، حيث ينفس الشاعر أو المحلل الاجتماعى عن الفكاهة أو أوجه الميول أو القصور ، ويبدى ملاحظات نفسية صادقة ، تكشف عن الخصائص المميزة لهذا الشخص أو ذاك ، أو هذه المجموعة أو تلك ، إن الإنسان لا يستطيع أن يتخيل هذه الملاحظات وقد قوبلت بابتسامات أو تعبيرات مكشوفة ، غير أن تأثيرها على أى حال يكون قصير العمر حين يعود الناس إلى الجد ، على هذا المستوى تحدث كل المناقشات المتعلقة بالاختلافات العرقية فى العالم الاسلامى ، ومن هنا يخبط المستشرقون خبط عشواء الليل، فيملأون الفراغات التى يجدونها فى الحياة العملية من ميدان الأدب ، فقد حاول مستشرق بريطانى ــ أمريكى جهده فى الأيام الأخيرة أن يثبت وجود تفرقة عنصرية أو لونية فى الشرق الإسلامى ، (لويس ١٩٧١) . ويبدو أن هجومه ــ على فكرة أن الإسلام لا يفرق لا من حيث المبدأ ولا من حيث التطبيق ــ قد كان مدفوعا بصحوة القومية السوداء فى الغرب ، بقدر ما كان مدفوعا بالعداء التقليدى للإسلام ، من قبل المستشرقين والمبشرين ، ويضيف « لويس » إلى هذين عداء الصهيونية . فقد ألف « لويس » مقالة طويلة من الإشارات الأدبية إلى « السود » و « البيض » باعتبارها » دليلا على التحامل والتفرقة فى البلاد الإسلامية ، مستنتجا بذلك نتيجة لا تترتب على مقدماتها وهى فى نفس الوقت مضللة وغير ذكية .

لقد خصص ابن خلدون قسمين من مقدمته لمناقشة اللون بوصفه عاملا هاما فى التنوع الإنسانى الطبيعى ، (روزنتال ١٩٥٨ ــ ١٦٧ ــ ١٧٣) . وفى تأمله لأصول التنوع العرقى يعزو لون الجلد إلى الحرارة والذكاء ، إلخ مقيما وجهة نظره على نظرية يمكن أن نسميها هذه الأيام نظرية العلاقات بين الكائنات العضوية

وبنيئاتها ، وفى رفضه للفكرة المدسوسة على الكتاب المقدس وهى أن الزنوج إنما اسودوا لأنهم أبناء « حام الذى حلت عليه اللعنة » ويقدم فكرة أخرى مؤداها أن البيض والسود على السواء الذين يسكنون مناطق بعيدة عن المناطق المعتدلة ، لهم شخصية مختلفة عن شخصية بقية الجنس البشرى ، ومن المهم أن نلاحظ أن الهواء الذى يتنفسه الناس ، لاضوء الشمس الذى يتعرضون له كان عنده هو الذى أثر على ألوان الجلد الإنسانى ، واستمرارا للتفكير الإدريسى يقسم ابن خلدون العالم إلى مناطق متعددة حسب الجو الذى تحكم فى الخصائص الطبيعية والنفسية للإنسان ، رابطا ذلك بأفكار موروثة عن الفكر الإغريقى القديم ومطورا إياها ، ولا ترجع هذه الأفكار إلى الثقافة باعتبارها نظاما مطردا فقط بل تقدم تفسيرا تحقق الاختلافات الإنسانية ودوامها وتغيرها .

٤ ــ نحو علم إنسان إسلامى :

إن المصادر التى اعتمدنا عليها فى وضع مخطط لاتجاه نحو علم إنسان أولى ، فى المعرفة الإسلامية القديمة مصادر دينية فى المقام الأول ، وهى كذلك تنتمى إلى نوع الكتابة سماه علماء الإسلاميات بالأدب ، وهو أقرب مما يمكن أن نسميه « دراسات إنسانية » على أساس أدبى ، (الفاروقى ١٩٧٧) . إن الدراسات التى تنتمى إلى البحث الوصفى أو التحليلى أو المقارن فى الإنسان لم تكن مطلقا موضوعا مستقلا فى المنهج الإسلامى ، ولهذا فليس هناك تراث لعلم الإنسان الإسلامى من حيث هو ، فالمعرفة الإنسانية فى الإسلام مستمدة من مواد ظهرت فى خدمة علوم أخرى غير دراسة الإنسان ، فجهود ابن خلدون فى خلق مثل هذا العلم إنما تمت حينما كان هو نفسه يعمل أستاذا للفقه والأصول ، وعلى بدية وعلى يدى غيره من نجوم البحث العلمى التقليدى فى الدراسات الفقهية والأصولية كانت التنوعات فى تطبيق الشريعة تأكيدا أساسيا لدراسة ما نسميه الآن الاختلاف البشرى ، فبالإضافة إلى القرآن الكريم والحديث الشريف مستودع الإسلام المقعد لابد أن يدرس الميراث الكبير فى الفقه والأصول اذا كان لنا أن نحقق فهما لوجهة النظر الإسلامية العملية

والرسمية نحو التنوع البشرى ، إن الأدب سواء ما كان منه أدبيا أو تأمليا ، وهو الذى يبرز واضحا فى كتابات المستشرقين وفى الموضوعات الفلسفية عند المسلمين (مهدى افنيس فيلا ص ١٣٣ وما بعدها) ممتع ولكنه لايفيد فى التعرف على وجهة النظر الإسلامية .

وهذه مشكلة على جانب من الأهمية بالنسبة لدارسى الثقافة الإسلامية فى الماضى والحاضر ، إن مستقبل تطور الدراسة الإسلامية للتنوع ، تحتاج إلى توضيح مناسب لمضامين المنسوبات الثلاثة أو الأنواع الثلاثة للكتابة جميعا ، التفسير والفقه وأصول الأدب . والأول نمطى ، والثانى وصفى فى أكثر محاولات النشاط الإنسانى ، والثالث تأملى فى أكثره ، ويحتاج هذا المضمون إلى توسيع بإضافة وجهات نظر الدراسات الحديثة للعصر القديم وعلم الحياة الإنسانى ، ويتطلب هذا العمل تغييرات دينية وفلسفية فى مواقف الأشخاص والسياسات التى تحبذ مثل هذا البحث وهذه الدراسة .

ويبدو أن إدخال علم الإنسان مؤخرا إلى الكليات الإسلامية قد أخذ موقفا أقل ثورية وأكثر مواجهة لطريقتين : الأولى للاتحاد مع علم الاجتماع كما اقترح ، مثلا فى مناقشات « كونتجار اينجرات » للوضع الأندونيسى (١٩٦٤) والثانية ليكلف علماء الإنسان فى دراسة ما يسمى بالشعوب « القبلية » (مثلا أكبر أحمد ١٩٧٧) . ويمكن أن نلاحظ على مستوى آخر وجهة النظر القائمة على دراسة الشعوب المتخلفة التى أبداها دارسى علم الإنسان فى جامعة بومبى فى كتاب له عن « الإسلام والعصر الحديث » حيث أقترح أن على المسلمين أن يصبحوا نسبيين ثقافيين وأن يتخذوا موقف دارسى الشعوب وعاداتها والفروق بينها ، حتى يستطيعوا أن يتغلبوا على تحاملهم الثقافى ، وبذلك ينمون الإنسجام الاجتماعى فى المجتمع المختلط لجمهورية الهند .

لا شئ من ذلك يجدى ، وعالم الإنسان المسلم مهدد باتهام بشع ، هو إباحة حرمة عقله وحياته وتراثه إذا هو مضى فى تجاهل التراث الإسلامى فى العلم

الإنسانى وفكر وكتب وعلم كما لو كان غريبا ، وأيا كانت نتيجة المواجهة فلابد لها أن تقع إذا أريد له أن يكسب الاحترام وأن يوضع بشكل جاد فى الحسبان ، غير أن مواجهة ما لايمكن أن تحدث فى ظلام الجهل ، ومن هنا جاءت مهمة إعادة عرض تراث الفكر الإسلامى بطريقة منظمة وتصنيفية بما يتفق والمنهج الحديث ، وإعداده لعمل العقل والفهم ، وينبغى أن يتم هذا فى مقالات نقدية ومختارات للقراءة ، وكذلك فى دراسات تمتد إلى حجم الكتب لكل فكرة سائدة تعد من خصائص النظام الفكرى فى الاسلام ، وبعد أن يتم هذا كله أى بعد أن يكون قد تم بناء هذا من الكفايات بحيث لا يكون هناك مجال للشك فى أن أى جانب قد أهمل أو أسىء فهمه ، فإن المهمة الكبرى والأشق المتمثلة فى التقويم النقدى للتراثين الإسلامى والغربى فى التفكير المتعلق بعمل الإنسان من شأنها أن تبدأ ، ومن الطبيعى أن لا يكون هناك كلام سبق عن كيف يمضى التقويم النقدى ولا إلى أين ينتهى ، إن قواعد المناظرة ، كما قال لاروى ، لابد من تفصيلها والتقيد بها ولابد للمخططات الأساسية لعلم ما وراء طبيعة علم الإنسان أن توضع .

وسيكون على عالم الإنسان المسلم الذى يبحث عن علم إنسان إسلامى فى هذا العمل ، أن يلجأ إلى القرآن الكريم ليستمد منه الأنواع الرئيسية نظريا وقيميا ، إن الدراسات الإنسانية التى تتناول الإشارات القرآنية إلى ما قبل التاريخ ، هى فيما يبدو منطقة مؤكدة وموثوق بها يمكن للبحث الحديث أن يجد فيها أذنا مصغية مستجيبة من مختلف الجهات الإسلامية ، فمثلا نوقش باختصار معنى « إرم » — وهى موقع فى جنوب الجزيرة العربية يوصى بزيارته بصفة خاصة — على أساس نظريات المعلقين العلميين والدينيين(بيكثول ١٩٧٧ ، آية ٢ السورة ٨٩) ومع اعتبار عدد آيات القرآن التى تميل إلى تشجيع البحث الأثرى ، السابق على التاريخ ، فإن من المفاجىء أن مثل هذه العمليات لم تلق اعترافا واسعا فى حركة البحث العلمى الإسلامى فى العصر الحديث ، إن الحاجة إلى أن يشارك المسلمون أمما وشعوبا وجماعات مثقفة فى دراسة العصر القديم لأسباب تتعلق بالتقوى والدين — اذا لم يكن لأى سبب آخر — أشار إليها بقوة الأستاذ الدكتور /اسماعيل راجى الفاروق

(١٩٦٢) . إن بحث الدكتور الفاروقى إسلامى بشكل حاسم ، وقد لا يتفق علماء الإنسان بالضرورة مع افتراضاته فيما يتصل بالعلاقات بين العقائد والأنبياء والكيانات الإجتماعية التاريخية ، وعلى أية حال فإن دعوته دعوة معاصرة أثارتها بحوث وتفسيرات تشكل جزءا خطيرا من المعرفة الحديثة فى علم الإنسان ، وبدعوته هذه يفتح الفاروقى من جديد الباب لمناقشة مشكلة قديمة من مشاكل كتابة التاريخ الإسلامى . فهو يتصور وجود ما قبل التاريخ الإسلامى أو ما قبل الهجرة « وهى فكرة المجتمعات الإسلامية أو المجتمعات الإسلامية الأولى ، قبل الرسول الكريم صلوات الله وسلامه عليه فى عصر من عصور التاريخ الإسلامى ، غير مكتوب بالمعنى الذى يستخدم به علماء الإنسان هذا التعبير ، والذى يمكن العثور عليه من ثم من خلال علم الآثار ، وبالرغم من أن الفاروقى لا يذكر ما قبل التاريخ أو علم الإنسان بالإسم فإن فى حجته قبولا واضحا للعديد من الأفكار الحديثة لعلم الانسان الخاصة بالزمان والظاهرة الإنسانية ، ويقدر ما يحتاج مسلمو العالم المعاصر صبغ معتقداتهم بالصبغة العقلية ، أو بالأحرى فهم هذه المعتقدات على مستوى أعمق فى محاولات التاريخ ، وما قبل التاريخ ، فإنهم فى حاجة ماسة إلى أن يفهموا — ولو بغرض النقض — القضايا النظرية والمنهجية لعلمى الآثار والإنسان الحديثين ، إن الدكتور الفاروق يرى ذلك بوضوح .

ومنطقة أخرى يدعم القرآن الكريم فيها الدراسات الإنسانية ويشجعها وهى منطقة علم الإنسان البيولوجى ، إن تطور الإنسان من الناحيتين الدينية والثقافية فى تأقلمه مع الطبيعة والبيئة من القضايا الضرورية ، فى النظرية القرآنية عن الوحى والنبوة اللذين هما شرط لتاريخ تقوى الإنسان ، إن القرآن الكريم لم يعرض التقوى من خلال الطقوس والشعائر بل من خلال العمل الحقيقى ومجال التعامل مع الطبيعة سواء أكانت نباتا أم حيوانا أم إنسانا . فمثلا يبدو أن المبادىء البيولوجية التى هى قطاع من تفسير علم الإنسان للجزء غير الإنسانى من تاريخ الإنسان ، تقع تماما فى إطار النطاق الإسلامى ، كما استنتج دارس باكستانى للقرآن الكريم من دراسته مؤخرا ، لقد بذلت محاولات لوضع النظرية البيولوجية جنبا إلى جنب مع النظريات القرآنية للحياة ، من قبل « خان » أيضا (١٩٧٦ ، ١٩٧٧) . إن هذه الأقوال تكاد

تكون غير معروفة بالرغم من أنها من علم الإنسان الإسلامى ، كما هو الشأن بالنسبة للأقوال المستمدة من القرآن الكريم نفسه ، عبر قرون عديدة من الاتجاه العقلى فى الإسلام . وعلى أى حال فإن هذه الأقوال موجودة فى شكل وقائع لعملية لابد أن يصبح إلى حد كبير جزءا من مناقشات مستقبله عن الإسلام ، وعن علم الإنسان الإسلامى الناشىء وعن فحواه بالنسبة للتربية الإسلامية .

إن من المفاتيح لفهم العقيدة الدينية ، عند المسلم المعاصر هى الأساس الذى ينتمى بصفة جوهرية لعلم الإنسان للمشكلة التى عرضها الفاروقى (سبق اقتباسها) المتعلقة « بإسلامية » « أكاد » و « اختاتون » وللمشكلة التى عرضها محمود مفتريك بسؤاله (١٩٧١) عما إذا كان النبى إدريس المذكور فى القرآن الكريم (سورة ١٩ آيات ٥٦ ، ٥٧ ، وسورة ٢١ آية ٨٥) هو نفسه « امحتب » المصرى القديم .[٧] مثل هذه الأسئلة تقوم على أساس تقبل بعض المعلومات الحديثة ، التى هى جزء من علم الإنسان ، بقدر ماهى جزء من تاريخ الشرق الأدنى ، وأكثر من ذلك اتصالا بالموضوع ، افتراض نوع عالمى إسلامى من « الوحدة السيكولوجية عند الجنس البشرى ، وهو نموذج أساسى حديث لعلم الإنسان .

والمسائل التى أثارها الفاروقى خطيرة من الناحية الفلسفية بالنسبة لمناقشة نشأة البشرية وكما هو الرأى عند « ودود » (اقتبس قبلا) هناك نصوص قرآنية يمكن أن تفسر على أنها مؤكدة لعمليات النشوء ، وكما أشرنا من قبل فى هذا البحث فإن القرآن بالتأكيد يعرض نفسه على أنه إنما جاء بعد عصر من النشأة الدينية والأخلاقية التدريجية للبشرية ، ويلاحظ « بيكتال » (١٩٧٥ : ٥) باختصار الطريقة التى يعرض بها القرآن الكريم القضية .

لقد نُظر إلى مثل هذه النظريات النشوئية فى بعض قطاعات الفكر الصوفى الخاص بسيكولوجية اتجاه الفرد ورقيه الروحى ، على أنها تتصل بصفة بالغة الخصوصية بالسمو الدينى والاخلاقى للفرد ، باعتبارها مراحل للنشأة التاريخية

الإنسانية الكلية وباعتبارها كذلك مراحل للتطور الفردى لأفراد النوع البشرى ، وحتى فى مثل هذه الأفكار الصوفية ، هناك تشابه قياسى ومجازى يمكن رؤيته بين مراحل التحرر الفردى والجماعى التى تتوافق مع مجموعات من المذاهب ، تشمل فى مجموعها كل المعتقدات الدينية للإنسان[٨] ، (انظر من أجل أفكار متصلة بذلك عند ابن خلدون : روزنتال (ترجمة) ج ١ ص ١٨٤ ـــ ٢٤٥ ، ج ٣ ص ٧٦ ـــ ١٠٣) ويمكن أن نلاحظ أن مثل هذه الأفكار فى النشأة السيكولوجية ، جزء مستقل تماما عن فكرته الأكثر شهرة فى التشكل من الشكل البدوى إلى الشكل المتحضر من أشكال الوجود[٩] .

وعلى أى حال فان علماء الإنسان الغربيين قد تجاهلوا بوضوح التراث الإسلامى فى الفكر المتعلّق بعلم الإنسان ، إلا فى الحالات البالغة القلة القائمة على المصادفة ، والتى لوحظت فيما سبق ، وربما يرجع هذا إلى تعصب مبكر فى الفهم المسيحى للإسلام ، فبينما يعلن القرآن الكريم ورسول الله ﷺ رسالة الإسلام على أنها البلورة النهائية لسلسلة طويلة من الرسائل السماوية بما فى ذلك الرسالة الموحاة إلى عيسى عليه السلام ، رأت الكنيسة المسيحية فى النبى محمد صلوات الله وسلامه عليه لفترة طويلة خارجا عن تعاليم المسيح ، وبالإضافة إلى ذلك أخطأ النقاد المسيحيون فهم عالمية تعاليم الإسلام المتضمنة فى الإشارة المتكررة إلى النبيين والصديقين قبل محمد ﷺ وإلى تعاليمهم على أنها فى الواقع دليل على عدم الأصالة . إن الأفكار المستمدة من مثل هذه النقدات الدينية للإسلام لا تزال ملموسة فى الدراسات الموضوعية للإسلام فى علم الإنسان الثقافى .

ليس كل من تصدى مطلقا لمحاولة إدعاء أن الفكر المنتمى إلى علم الإنسان الذى يعرضه القرآن الكريم هو نفسه ، أو أنه يشبه الصورة التى رسمها علم الإنسان الغربى ، أو رسمها بعض مدارس علم الإنسان الثقافى (قارن « وورد » اقتبس فيما سبق) ، وعلى أى حال فمن المهم أن حركة البعث الإسلامى فى القرن التاسع عشر لم تر نفسها ولم تر الإسلام مطلقا مناقضين لبحوث العلم ، أو تطور هندسته للطبيعة ، ومن الصحيح أيضا أن عالم الإسلام لم يعرف نظيرا للمناظرات العنيفة ،

بين الدين والعلم التى تميزت بها أوربا أوأمريكا ، وربما تشكل مجازات الإبداع كما عبر عنها القرآن الكريم ، مجموعة من المشاكل بالنسبة للذهن ذى النزعة العقلية ،وهى تختلف عن المشاكل التى يعرضها الكتاب المقدس ، بحيث يبدو الجدل بين الخلق والنشوء مثلا صناعيا .

إن مشكلة الإسهامات الماضية للإسلام ووجود العالم الحديث بوصفه بديلا مذهبيا قادرا مستمرا (مثلا « وولف » ١٩٥١ ، « أسود » ١٩٧٠ ، « دانير » و « رويكنز » ١٩٧٨ « جوليك » ١٩٧٦) لا يمكن أن تنفصل عن مظاهر التعصب المذهبى والتحامل الغربى العميق الجذور ضد المسلمين والتى تتضح بطريق مباشر ، إن التحقيق بين المعتقدات المسيحية وكذلك التنظير والنشوء المتعلق بعلم الإنسان وبين قطاع من البشرية كالنوع الأوربى الامريكى ، وما يصاحب ذلك من التحقيق بين الإسلام وبين نوع آخر من الفكر عن الجنس البشرى ونشأته ، شكل تناقضا ، أساسيا لا يستطيع عالم الإنسان المسلم ذو الضمير أن يتعايش معه ، إن النمو المعاصر للعديد من المعتقدات التطورية التقدمية ، القائمة على أساس من السيكولوجيات الاجتماعية المحلية قومية وعالمية فى العالم الإسلامى الحديث ، يجعل الصراع أكثر ظهورا ، وفى سياق هذا الاختلاط لا يمكن القول إن المشكلة الثقافية لحل ماهية الموقف الإسلامى قد بدأت .



هوامـــــش

١ ـــ إن جمعية الولايات المتحدة هى المجموعة التى بدأت الدعوة التى أدت إلى كتابة هذا البحث ، ففى سنة ١٩٧٨ عقدت الجمعية اجتماعا للمجموعة الخاصة بعالمى الاجتماع والإنسان ، قرأ فيه الدكتور عارف حسن ـــ وهو عالم إنسان طبيعى فى جامعة ولاية انديانا ـــ بحثا عن « طريقة التناول الخاصة بعلم توزيع السكان فى علم الإنسان الطبى واتفاقها مع الإسلام » (١٩٧٨)

٢ ـــ من الاستثناءات المهمة ما كتبه « جوستاف فوق جورنباوم (مثلا ١٩٥٥ أ ، ب ١٩٧١) وعلى أى حال فإن مجموعة ما كتب ذات اتصال بالزمن التاريخى للمجتمعات والثقافات الإسلامية ، أكثر من اتصالها بالعرقية . وبالإضافة إلى ذلك فربما لأسباب غير أكاديمية بقدر ماهو لأسباب أكاديمية كانت المحاولات الأولى لجوستاف فون جرونباوم لتطوير سلسلة من الدراسات فى الحضارة الإسلامية فيما يتصل بعلم الإنسان موازية لدراسة الحضارة الهندية كانت أبطأ بناء وتكاثرا من جهود علماء الإنسان الذين درسوا الهند .

٣ ـــ إن الاشارة الوحيدة التى أشارها « هاريس » (١٩٦٨) إلى إسهامات حركة البحث فى الإسلام نحو تطوير أفكار تتعلق بعلم الإنسان ترجع إلى الجغرافيا العالمية للإدريسى (فى القرن الثانى عشر الميلادى) أما نفيس أحمد (١٩٧٢ ونشر لأول مرة فى ١٩٤٧) فهو استعراض مفيد لإسهامات جغرافية أخرى ، أما كتاب « التبت » الأكثر حداثة (١٩٧١) عن مجال الملاحة المتصل بالجغرافيا فبالغ القيمة .

٤ ـــ مهدى (اقتبس سلفا . انظر ص ١٤٤ هامش ١ من الترجمة الفرنسية المنشورة سنة ١٩٣٥) .

٥ ـــ إننى أعرف أن كتاب ابن بطوطه هو الأن ضمن منهج التاريخ على مستوى المدارس العليا للتربية فى كثير من بلاد شرق أفريقيا وغربها .

٦ ـــ بل هناك ملاحظة عن دراسة عربية من القرن التاسع عشر للموسيقى الأوربية (كاشيا ١٩٧٣) .

٧ ـــ « ادريس » هو أيضا جانب من مناقشة ابن خلدون للعصر القديم . انظر روزنتال ١٩٥٨ جـ ٢ ص ٣٦٥ فى بحث مماثل لبحث مفتيك (انظر روف ١٩٥٦) .

٨ ـــ لقد حلّلت فى معروف (١٩٧٦) تعاليم صوفى معاصر يعرض مثل هذا الإطار .

٩ ـــ أنظر أيضا « بوش » (١٩٥٠) .

مراجـــع :

Al-ittihad, Indianapolis, U.S.A .
Anthropology Newsletter, Washington, D.C., U.S.A.
Current Anthropology, Chicago, U.S.A.
Islam and the Modern Age, Delhi, India .
Islmic Culture, Hyderabad, India .
Islamic Review & Arab Affairs. London, England.
Islamic Studies. Lahore, Pakistan.
Ahmed, Akbar S., 1977, Social and economic change in the Tribal Areas, 1962 - 976.
Foreword by Nasirullah Khan Sabar, Karachi, Oxford U.P.
Ahmad, Nafis., 1972 Muslim Contributions to Geography. Lahore, Pakistan.
Al-Faruqi, Isma'il, R, 1962, Towards a historiography of Pre-Hijrah Islam Islamic Studies I (ii) : 65 - -87.
1977, Islam and the Social Sciences in Al - ittihad, 14 (1 - 2) : 38 - 40·
Asad, Talal, Editor, 1973, Anthropology and the Colonial Encounter. Ithaca Press, London Reprinted 1975.
Aswad, Barbara C., 1970 Social and ecological Aspects in the Formation of Islam, la Proples and Cultures of the Middle - East vol. I Ed. L. E. Sweet : 52 - 73. Garden City : Natural History Press.
Bezirgan, N. A. 1974. The Islamic World. pp.375 - 387 in T.F. Glick ed. The Comparative Reception of Darwinism : 375 - 386, Austin : University of Texas Press.
Bohannon, Paul and Mark Glazer., 1973, "Introduction" in High Points in Anthropology ed. with an Introdution by P.J. Bohannon and M. Glazer. New York.
Bosch, Kheirallah, 1950, Ibn Khaldun on Evolution. The Islamic Review and Arab Affairs, XXXVIII (5) : 26.
Cachia, Pierre, 1973, a 19th Century Arab's Observations on European Music (Faris al'shidyaq), Ethnomusicology, 17 (1) : 41 - 51
Cole, Donald P., 1975, Nomads of the Nomads : The Al Murrah Bedouin of the Empty Quarter, Chicago, Aldine.
Davidson, Basil, 1970, The Lost Cities of Africa. Revised Edition, Boston.
Diener, Paul & Eugene E. Robkin, 1978, Ecology, Evolution, and the Search for Culural Origins : The Question of Islamic Pig Prohibition with CA commers, Current Anthropology, 19 (3) : 493 - 540.
Ellen, R.F., 1976, the development of anthropology and colonial policy in the

Netherlands 1800 - 1960, Journal of the History of the Behavioral Scienes, 12 (4) : 303 - 324.
Embree, Ainslie T. ed, 1978. Al - Biruni's India, Translated by Edw. C. Sachau Abridged, edited, with Introd. and Notes by A. I. Embree. New York.
Fernea, Robert A. and James M. Malarkey, 1975, Anthropology of the Middle East & North Africa : A Critical Assessment, in Siegel, Bernard J., Alan Beals, & Stephen Tyler ed. Annual Review of Anthropology, 4 : 183 - 206. California.
Gellner, E., 1969, Saints of the Atlas, London.
Gibb, H. A. R., 1929, Ibn Batuta, Travels in Asia and Africa 1325 - 1354, London.
- -, 1958, The Travels of Ibn Batuta A.D. 1325 - 1354. Vol. I, Works Issued by the Hakluyt Society, Second Series, No CX. Translated with revision and notes from the Arabic text, edited by C. Defremery & B.R. Sanguine. Cambridge Univ. Press, England.
- -, 1962, ibid, Second Series, No. CXVII.
Goodenough, Ward H., 1964, Introduction, in Explorations in Cultural Arthropology : Essays in honor of George P. Murdock, ed. by W.H. Goodenough : 1 - 24. McGraw Hill.
Gulick, John, 1976, The Middle-East :An Anthropological Perspective :163 -174 .California Hanifi, Jamil, 1974, Islam and the Transformation of Culture, New York.
Harris, Marvin, 1968, The Rise of Anthropological Theory. A History of Theories of Culture New York.
Honingman, John, Joseph 1976, The Development of Anthropological Ideas. Dorsey Press Hymes, Dell, ed., Reinuenting Anthropology. New york.
Inan, Muhammad' Abd Allah, 1946, Ibn Khaldun: His Life and Work, Second Edition Lahore.
Kansu, S.A., 1946, The place of anthropology and ethnology in Turkish university and works and studies carried on in that field, Man, 56 (115): 141-142
Khan, Majid Ali, 1976, Nature of Life in Biology and in Islam, and the Modern Age, Vll (2): 42-63.
--, 1977, Science and Islam on thr Origin of Life, Islam and the Modern Age, Vll (1) 63-85.
Koch, Klaus-Friedrich, 1977, Fabulous Timbuktu, Notural History, LXXXVI (1) 68-75 .
Koentjaraningrat, 1964, Anthropology and Non-Euro-American Anthropologists The situation in Indonesia, in W.H. Goodenough Explorations in Cultural Anthropology etc.: 293-323. MeGraw Hill.

--,1975, Anthropology in Indonesia: A Bibliographical Review koninklijk Instituut voor Taal- Landen volkenkund Bibliographical Series: 8, Gravenhage, Martinus Nijohoff.
laroui, Abdullah, 1967, L'ideologie arabe contemporaine, With preface by Maxime Rodinson Paris.
--, 1976, The Arabs and Cultural Anthropology: Notes on the Method of Gustave von Grunebaum, in The Crisis of the Arab Intellectual; Traditionalism or Historicism
44-80. Translated from the Fernch by Diarnid Cammell. Univ. of California Press. Lewis, Bernard 1971, Race and Color in Islam. Illustrated. Harper Torch Books.
Magnarella, P.J., and Orhar Turkdogan, 1976, The development of Turkish Social Anthropology. Current Anthropology, 17(2): 263-274.
Mahdi, Muhsin, 1971, Ibn Khaldun's Philosophy of History: A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture. Phoenix Edition, Univ. of Chicago Prees.
Masry, Dr. Abdullah H., 1975, Introduction in An Introduction to Saudi Arabian Antiquities: 13-16. Dept. of Antiquities and Museums, Ministry of Education, Kingdom of Saudi Arabia, 1395 A. H., 1975 A.D.
Mauroof, Mohamed, 1976, The Culture and Experience of Luminous and Liminal Komunesam.Ph.D, dissertation, Univ. of Penna. Department of Anthropology, Philadelphia.
Muftic, Mahmud, 1971, The Prophet Idris of the Quran is the Same as Imhotep (3000 B.C.), the builder of the enormous Step Phyramid at Sakkara, Egypt. Islamic Review and Arab Affairs, Jan. 1971: 16-19. London.
Ousley, Sir William, 1800, Translator. The Oriental Geography of (al-Istakhri) Ebn Haukal, an Arabian Traveller of the 1oth Century. London.
Pickthall, Mohammed M., 1975, Holy Quran, English Translation. Karachi, Pakistan.
--, 1977, The Meaning of the Glorious Qur'an. Taxt and Explanatory Translation. Muslim World League-Rabita, Makkah Al-Mukarramah, Saudi Arabia.
Rahman, Fazlur, 1968, Islam, Doubleday Anchor Edition, Garden City.
Rofe, Hussein, 1955, "Lord of Horns": A Quranic Prophet. Islamic Literature, VII (11 & 12). Lahore.
--, 1956, ibid., VII (1).
Rosenthal, Franz, 1952, A History of Muslim Historiography, Leiden.
--, 1958, Ibn Khaldun: The Muqaddimah; An Introduction to History. 3 volumes. Bollingen Series. XLIII.

Sachau, Edward, 1964, Alberuni's Indica. With Ntes, Introduction, and Index. Bombay, India. (First Indian Edition, 1865).
Tibbets, G.R., 1971, Arab Navigation in the Indian Ocean Before the Coming of the Portuguese, etc. Royal Asiatic Society ofGreat Britain & Ireland, London.
Voget, Fred W., 1975, A History of Ethnology, New York.
Von Grunebaum, G.E., 1955a, Islam: Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition. London. (Also published in a special issue of The American Anthropologist, LVII, 1955).
--, 1955b, Ed. Unity and Variety in Muslim Civilization, Chicago.
--, 1971, Medieval Islam-A Study in Cultural Orientation. Second Edition. The University of Chicago Press.
Wadud, Sayed Abdul, 1971, Phenomena of Nature and the Quran, Lahore, West Pakistan.
Wolf, Eric, 1951, The Social Organization of Makkah and the Origins of Islam.
Southwestern Journal of Anthropology, (7:101-124).





الجــزء الثانى

العلوم الطبيعية

أعده للنشر باللغة الإنجليزية
د . عبد الله عمر نصيف
مدير جامعة الملك عبد العزيز

مقدمــة :

ينظر إلى كلمة « علمى » فى القرن العشرين كما لو كانت عصا سحرية ، فكل ما يصنف على أنه « علمى » ينظر إليه على أنه صحيح وصادق ولا تحامل فيه ، وأى شئ « غير علمى » يعد مشكوكا فيه . ويوضح هذا الاحترام الكبير الذى تلقاه طريقة التناول العلمية للمعرفة ــ أو المنهجية ــ التى يدعى العلماء أنهم طوروها ، إن السلطة العليا تُعدّ تلك التى تعتمد على العقل ، أما الوحى فمشكوك فيه ولا ننظر إليه مطلقا على أنه صحيح لأنه غير مكتسب بواسطة العقل وبالإضافة إلى ذلك لابد للحقائق المتعلقة بكل جانب من جوانب الحياة من أن تكون قابلة للبرهنة عليها تجريبيا ، لأن الاقتناع يتوقف (كما يقول العلماء) لا على اليقين الحاصل بتجربة الإلهام ، بل على الوقائع والحجج المقنعه للآخرين فحسب .

إن تقسيم العلوم إلى اجتماعية وطبيعية بدل على امتداد محيط العلوم فيما وراء العالم المادى إلى ما وراء الطبيعة ، وبحسب المنهج العلمى فإن أى قول بوجود خالق فى الوجود المادى يُعد غير صحيح جملة إن كون الله تعالى قد أراد وجود العالم لا يمكن البرهنة عليه حسب فلسفتهم التى تُتجاهل فيها الإرادة الإلهية وتُرفض فيها الآوامر والسنن الإلهية .

أما بحسب الإسلام فقد جعل الله الإنسان سيد المخلوقات ولكن الإنسان لابد أن يقبل مظاهر العجز التى خلقه الله عليها ، وحينئذ فقط يمكن أن تستخدم الطبيعة لصالح البشرية .

فى هذا القسم بذلت محاولة لبيان مدى أوجه العجز هذه وكيف أن القيم الإسلامية والعلوم الحديثة يمكن أن تتكامل بعضها مع بعض .

سيد على أشرف
المشرف العام

تمهيـــد :

قال الله تعالى فى القرآن الكريم ، إنه خلق الإنسان وجعله خليفة له وسخر له كل المخلوقات ، وقد أمر الله تعالى الإنسان مرارا أن يدرس الكون وأن يتعلم جوهر الخليقة ، ويكتسب السيطرة عليها ، ولكنه تعالى نهانا فى نفس الوقت عن أن نسيء تفسير مثل هذه المعرفة أو نسيء استخدامها ، وحذرنا بأن الإنسان اذا صنع ذلك فإنما يجلب على نفسه العذاب والألم ، وقد أمرنا رسول الله ﷺ أن نطلب العلم ، ولا يوجد هناك تضارب بين الإيمان ومعرفة الإنسان بالكون واستخدامه لهذه المعرفة فى الخير ، شريطة أن لا نصبح مثل الشيطان متكبرين متسلطين ، ونبدأ فى تأليف الفلسفات لتفسير ما نصل إليه من نتائج ، إن الإسلام يعلمنا التواضع . ويجعلنا نتحقق أن معرفتنا ليست كاملة ولن يكون فى إمكان أى أمرىء أو أى مخلوق أن يكتمل علمه ، فالله سبحانه وتعالى وحده كامل العلم ، ولهذا فمن الادعاء بالنسبة للإنسان أن يؤلف فلسفات جديدة عن أصل الكون ، أو نشأة الأنواع مما يتناقض تناقضا صارخا مع ما أمر الله به وأن نبتدع الفروض الجديدة ، ومن واجب العالم طبعا أن يفهم الخليقة والكون وكل الموجودات ، وأن يفسرها ولكن حينما تتعارض استنتاجاته وتحليلاته مع القضايا الأساسية الواردة فى القرآن ، فإن عليه أن يتحقق أنه لم يضع يده بعد على المادة الكاملة ، وأن هذا هو السبب فى عدم قدرته على الوصول إلى نتيجة تتفق مع كلمات الله .

إن عددا كبيرا من علماء المسلمين قام فى العصور الإسلامية المبكرة بعمل رائد جدا ، ومع ذلك لم يتحولوا إلى ملحدين ولم يحتاجوا إلى أن يبدأو عملهم باستخدام فروض غامضة مضادة للدين ، وأن يصلوا إلى نتائج تتعارض مع القرآن إن عملهم لم يتناقض مع قواعد الدين لأن فلاسفة المسلمين وفقهاءهم وعلماءهم على عكس علماء اللاهوت المسيحين ، لم يصوغوا نظريات جامدة عن الطبيعة ، فقد كان من الممكن بالنسبة لهؤلاء العلماء ، فى نطاق الأوامر القرآنية المتعلقة بالحياة

والكون أن يكتشفوا ويخترعوا بل وأن يصوغوا النظريات ، لو لم ينغلق المسلمون على أنفسهم بمجرد بدء انحطاطهم سياسيا ، وما كان لقيادتهم أن تضيع وقد قرر العلماء كذلك بغرض إنقاذ الإسلام من هجمات من مختلف الجهات ، فأصدروا فتوى إجماعية بإغلاق باب الاجتهاد وكل ألوان الابتداع ، ونتيجة لذلك تدهور الفكر الإسلامى بالتدريج وفقدت مناهج الجامعات الإسلامية طبيعتها الخلاقة ، وقد حال نوع من الأنانية المتغطرسة بين العلماء فى تركيا ومصر والهند وبعض الأقطار الإسلامية الأخرى ، وبين محاولة فهم ما كان يحدث فى الغرب ، وحينما بدأ المسلمون يفقدون سلطانهم وأن تسيطر عليهم فكريا القوى الأجنبية ، كما حدث فى مصر والهند استيقظت طبقة العلماء الجدد ، ولقد أضلت سيطرة العلم الحديث بعض المفكرين المسلمين الذين حاولوا قراءة نظريات العلم الحديث قراءة قرآنية ، لقد أرادوا أن يثبتوا أن النظريات العلمية يمكن العثور عليها فى القرآن الكريم ، وبدلا من النظر إلى كل النظريات العلمية على أنها احتمالية ، فهموها على أنها مطلقة ، ومن حسن الحظ لم يعد من الضرورى اليوم إثبات أن نظريات العلم احتمالية ، فالعلماء المحدثون أنفسهم يقولون ذلك ، ولهذا فمن الممكن بالنسبة لعالم مسلم أن يستكشف الكون ، دون أن يقبل أولا وقبل كل شىء مفهوما مضادا للإسلام على أنه محك مطلق .

ولكن حتى لو نظر المرء الآن ، إلى النظريات العلمية عن الكون ، على أنها احتمالية بطبيعتها فإنه يظل مع ذلك غير قادر على مقاومة تأثير المنهج العلمى ومن ثم الموقف العلمى من الحياة ، إن العالم يعتمد على العقل لا على المشاعر ولا على التيقنات الروحية ، وبسبب طريقة التناول الجانبية هذه يمكن أن يتولد عن التخصص فى العلم شكوك لدى المشتغلين به ، اذا لم نقل كفر ، بالتيقن من الحقيقة بواسطة روح الإنسان ، وقد يؤدى هذا إلى فقد ان الإيمان ، وبالإضافة إلى ذلك ، سوف ينتج ذلك بالتأكيد عدم توازن فى الشخصية ، ولهذا فإن المناهج ينبغى أن تخطط بحيث تستثار التطلعات الروحية وتشبع وتصفى العواطف وتصبح أقدر على الإدراك ولا يسمح للعقل أن يثور ضد سيطرة الروح .

إن الهدف لا يمكن أن يتحقق إلا حين (أ) توضع المعرفة العلمية ويعاد النظر فيها من وجهة نظر المعرفة المتعلقة بالانسان ككل ، (ب) ويتبين أن القيم كما بدأها الإسلام مستمدة من مفهوم الصفات الإلهية ذاتها ، لهذا تعد سنة مطلقة أعلى من أية معرفة علمية (جـ) ويتبين أن قيمة العلم والتكنولوجيا لا يمكن التحقق دائما إلا حين تقدر صلاحية العلم والتكنولوجيا ونفعها الاجتماعى فى سياق الحياة الإنسانية ، ومسئولية الإنسان ازاء الإنسان وإزاء الله تعالى وواجبنا نحو الله تعالى ونحو المجتمع نفسه.إن مفهوم الإنسان ككل وطريقة التقدير لا يمكن أن تعم على الوجه الصحيح إلا حينما يصبح تعليم الإسلام جزءا لا يتجزأ من تعليم العلم والتكنولوجيا ، ومرة أخرى يمكن أن يثمر هذا حينما تصبغ العلوم الإنسانية والاجتماعية بالصبغة الإسلامية ، وتصبح جزءا لا يتجزأ من مناهج العلم والتكنولوجيا ، فى كل مراحل التعليم ، وليس هذا سهلا ولكنه واجب العلماء فى كل ميادين المعرفة أن يصوغوا منهجا ويضعوا مقررات مناسبة للطلبة .

إن العلماء الذين شاركوا فى المؤتمر العالمى الأول للتعليم الإسلامى وضعوا هذا الهدف نصب أعينهم . إن الحقيقة العلمية التى يمكن أن تتغير بمرور الزمن ينبغى أن تفصل عن النظرية والفرض وأن العلماء المسلمين ينبغى أن يمتنعوا عن تفسير القرآن الكريم على ضوء النظريات والفروض ، واقترحوا أيضا أن توضع مقررات متكاملة حتى ولو لم يمكن تحقيق هذه الغاية عن طريق أقسام العلوم والتكنولوجيا إذا عملت مستقلة . إن هذا يتطلب من العلماء أصحاب الاتجاه الإسلامى فى كل فرع من فروع المعرفة أن يتحدوا بروح التعاون المتبادل لتنسيق جهودهم وتحقيق هذه الغاية المشتركة .

عبد الله عمر نصيف



الفصــل الأول

دراسات العلوم الاجتماعية ــ الإنسانية فى التعليم العالى

النظرتين الدولية والإسلامية

بـــقلم
الدكتور /سيد واقار أحمد حسينى

نبذة عن المؤلف :

ولد سيد واقار أحمد حسينى فى الهند عام ١٩٣٧ وحصل على درجة الدكتوراه فى الفلسفة من جامعة ستانفورد بالولايات المتحدة سنة ١٩٧١ ثم أصبح زميلا بها فيما بين سنتى ١٩٧٤ /١٩٧٥ ، فأستاذا مشاركا بكلية الهندسة بجامعة الملك عبد العزيز فى جدة بالمملكة العربية السعودية وقد عمل قبل ذلك محاضرا أول فى معهد التكنولوجيا فى ماليزيا ما بين سنتى ١٩٧٢ /١٩٧٤ وخبيرا استشاريا بالأمم المتحدة وسكرتيرا عاما لجمعية العلماء والمهندسين المسلمين بالولايات المتحدة وكندا ، (٧٤/ ١٩٧٥) وسكرتيرا عاما للجمعية الأسيوية للبيئة (٧٢ ــ ١٩٧٤) . ومن مؤلفاته : مبادىء تخطيط النظم الهندسية للبيئة فى الثقافة الإسلامية ، القانون والسياسة والاقتصاد والتربية واجتماعيات العلم والثقافة (١٩٧١) جامعة ستانفورد ، الولايات المتحدة الأمريكية .

مقدمـــة :

يستعرض هذا البحث العوائق التى تعترض الاندماج بين العقيدة الإسلامية والعلوم الاجتماعية والطبيعية والانسانيات والموضوعات التكنولوجية فى التعليم التكنولوجى الإسلامى العالى (الجامعة) ، والنظرات المستقبلية والتخطيط لهذا الاندماج ، ونعرض هنا للتعليم التكنولوجى العالى ، فى النظامين الماركسى والغربى المعاصرين اللذين نجحا فى دمج هاتين المجموعتين ، من المواقف الفكرية أو النظرتين إلى العالم فى تدريس العلوم الإنسانية والاجتماعية والموضوعات التكنولوجية ، ونناقش هنا خصائص نظام التعليم الاسلامى المبكر فى العصور الوسطى ، الذى مزج بين الإسلام وبين العلم والتعليم ، وتلك الخصائص التى مزجت بين نظام أواخر القرون الوسطى وبين التعليم العالى الإسلامى الحديث وأوجدت انفصاما بين الدراسات الإسلامية والدراسات العقلية ، كما نعرض خطة عمل واقعية للمزج بين الإسلام وبين التعليم التكنولوجى الحديث فى سياق الجهود المتصلة التى تبذل فى كلية الهندسة بجامعة الملك عبد العزيز .

ويستخدم التعليم الهندسى الجامعى بمثابة مثال للتعليم التكنولوجى العالى ، والحجج والنتائج وخطة العمل المعروضة تعدّ أسسا صحيحة وممكنة التطبيق بالنسبة لكل الدراسات العلمية والتكنولوجية الأخرى ، جامعية أو مهنية ، فى علوم الجغرافيا الطبيعية والزراعة والطب والعلوم المتصلة بها ، والمصطلح « تكنيكى » مستخدم هنا بأوسع مفهوم ممكن لكل العلوم الطبيعية والتطبيقية والتكنولوجيا .

ويستخدم هنا اصطلاحا « العلوم العقلية » « والعلوم الشرعية » ولكن بمعنى مختلف بعض الشىء عن معنييهما القديمين ، فالعلوم الشرعية فروع أو أجزاء من فروع المعرفة تقوم على الفكر أو تستمد أساسا من الفكر والأخلاق والأحكام القيمية الإسلامية ، وهكذا يمكن أن يعد الفقه والاقتصاد الإسلامى والسياسة العلمية وفلسفات العلوم الطبيعية والاجتماعية علوما شرعية ، أما العلوم العقلية فهى فروع أو أجزاء من علوم مستمدة من العقل الخالص والتجربة والتجريب ، إن مصادر هذه

العلوم أو أجزائها ومناهجا وموضوعاتها لا تقع بكشل مباشر فى نطاق الوحى القرآنى أو الاخلاق الإسلامية ، أو علوم اللغة (بما فى ذلك النحو العربى) والإقتصاد والقانون الوضعيين والجغرافيا الطبيعية والهندسية والعلوم الطبية والتكنولوجيا فأمثلة للعلوم العقلية ، وبصفة عامة تنتمى العلوم الإنسانية والاجتماعية إلى مجموعة العلوم الشرعية ، والجغرافيا الطبيعية والعلوم البيولوجية والتكنولوجيا إلى مجموعة العلوم العقلية ، وباختصار ، ستكون العلاقات بين العلوم الشرعية وبين العلوم العقلية ، أو مكونات أى فرع من فروع المعرفة بنفس القدر من التعقيد والتشابك الذى عليه العلاقات بين الوحى والعقل ، وبين الوقائع والقيم ، وبين الإيمان والتجربة ، وفى الحقيقة ، ربما تكون صياغة وحل هذه المجادلات المعرفية الفلسفية والقيمية هى الانجاز العظيم الوحيد الذى حققه المسلمون فى القرون الوسطى تحقيقا للرسالة الفكرية للبشر(١) .

بنية التعليم والتدريب التكنولوجيين العاليين :

ينبغى أن يتكون التعليم العالى ، سواء أكان تكنولوجيا أم لم يكن ، من عنصرين :

١ ــ العلوم البحته والتطبيقية والرياضيات وعلم اللغة والتكنولوجيا أو التخصص التكنيكى (بما فى ذلك الفنون والحرف والمهارات المهنية) . وفى الفلسفة الإسلامية للمعرفة والتعليم تقع هذه كلها تحت فروع العلوم العقلية ومعرفة فرض الكفاية ، وينبغى أن تضم مهارات الاتصال اللغوى فى بلد صناعى متقدم فى هذا القسم (كالانجليزية والروسية والفرنسية) .

٢ ــ تتضمن معرفة العلوم الشرعية وفرض العين ، الإنسانيات والعلوم الاجتماعية ، سواء كانت مدمجة مع العلوم الطبيعية والتكنولوجيا كا لخصنا فيما سبق أولا ، إن معرفة العربية ، رغم أنها علم عقلى ، يجب أن تعدّ إجبارية بالنسبة لكل المسلمين(٢) .

لابد أن يشمل التعليم العالى هذين النوعين من العلوم فى كل المراحل المتأخرة للتخصص ، وعلى أى حال فإن التركيز يمكن أن ينتقل من أحد هذين النوعيين إلى الآخر حسب ما إذا كان التخصص الرئيسى فى العلوم العقلية أو فى العلوم الشرعية ، مثل هذا النظام التعليمى الذى يطور فيه هذا ان النوعان وينتظمان فى كل كامل ، إنه نظام متكامل لا ينقصه سوى متطلب إنسانى واحد . إن تحصيل المعرفة والانتفاع بها لابد أن يصحبه تطور تلك الفضائل والحكمة التى تؤدى إلى الفوز والسعادة فى الحياة الآخرة ، « ذلك هو الفوز العظيم »(٣) .

لقد كانت النظم التعليمية الإسلامية فى العصر القديم وأوائل العصور الوسطى حقيقة نظما تعليمية تكنولوجية إسلامية متكاملة ، أخرجت العلماء والفلاسفة الإسلاميين المتكاملين ، الذين حفظوا القرآن عن ظهر قلب ودرسوا الشريعة وتفسير القرآن ، وكان أكثرهم من غير العرب الذين أجادوا العربية والذين تعلموا العلوم الإنسانية الاجتماعية الضرورية ، ومارسوا الفضيلة ونطقوا بالحكمة ، ومع ذلك أو بسبب كل ذلك ، كانوا أعظم العلماء فى العلوم الطبيعية وتكنولوجيا زمانهم(٤) . ومنذ أواخر القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى) بدأ نظام التعليم الإسلامى التكنولجى المتكامل فى التحلل ، حينما استبعد العلم والإنسانيات (الفلسفة) والعلوم الاجتماعية من المناهج ، وسيطرت على مناهج التعليم العالى « الدراسات الإسلامية » (أى المذهبية الكلامية) ، والعربية الدارجة والنحو والدراسات الأدبية(٥) ، وفى فترة ما قبل العصر الحديث إلى اليوم ، بينما مضت مناهج كليات الشريعة كما هى مع بعض التعديلات ، طوّر نظام مزدوج ذو نظام مواز فى التعليم التكنولوجى والانسانيات والعلوم الاجتماعية ، وكل نظام منهما يستبعد عناصر النظام الآخر ، إن انفصام النظام التعليمى المتكامل هو السبب الرئيسى ، فى أفول كل من العلم والمذهب الإسلامى وما صاحب ذلك من انشقاق بين « المحافظين » المسلمين و « المجددين » المسلمين ، ونتيجة لذلك تطورت حركات سياسية ثقافية مرتدة متعاونة غالبا مع أعداء الإسلام ، ضد أخوة الإسلام مسببة

تدهور القوة والنفوذ السياسيين الإسلاميين ومسهمة فى تدهور الإسلام كقوة ثقافية وكرمز للحضارة معا .

إن متطلبات المحاولة الحاضرة لإعادة الشباب إلى الحضارة الإسلامية هى إرجاع دراسات العلوم الاجتماعية الإنسانية إلى التعليم التكنولوجى ، وإرجاع دراسة العلوم الطبيعية والتكنولوجية فى التخصصات الاجتماعية الإنسانية وبصفة خاصة فى كليات الشريعة والدراسات الإسلامية ، ومن الممكن أن تصبح كلية الآداب والعلوم الإنسانية وكلية الشريعة والدراسات الإسلامية ، كلية واحدة .

إن إعادة تكامل النظام التربوى بواسطة إيجاد العنصرين ، كل بالقدر الذى يكمل الآخر ، ضرورة معرفية إسلامية ، إن المرء لا يستطيع أن يكون جاهلا أو مبتعدا عن « آيات الله » لافى العلوم الطبيعية والتكنولوجيا ولا فى العلوم الإنسانية والاجتماعية ، إن هذا هو جوهر مفهوم « الكتابين » فى القرآن فى ظهور إرادة الله(٦) .

أغراض دراسات العلوم الاجتماعية ـ الإنسانية وأهدافها وبنيتها :

الأغـــراض :

لابد أن تكون لدراسات العلوم الاجتماعية ـــ الإنسانية واتجاهها العقائدى نحو الإسلام الأغراض الرئيسية التالية :

١ ـــ تطوير الأخلاق الإسلامية الشخصية والاجتماعية فكرا وعملا ، من أجل حياة ناجحة فى هذه الدنيا والآخرة .

٢ ـــ ادراك العوامل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية والفلسفية والقومية والتطورية ، فى تحليل المشاكل العلمية ـــ التكنولوجية وحلولها .

٣ ـــ فهم بيئتنا القومية والإقليمية والاجتماعية ومحيطنا الحيوى الصغير الذى يؤثر فى العلم والتكنولوجيا ويتأثر بهما .

٤ ـــ تطوير المواقف والقدرات الشخصية والجماعية التى يمكن أن تعين الطالب

على أن يعطى تعليمه وتدريبه التكنولوجيين وجهوده فى البحث والتطور اتجاها موقفيا : أى تركيز على التطبيق والتطوير والعمل الميدانى والعملى المناسب للمشاكل القومية والإقليمية التطورية .

(يتطلب الغرضان الآنفى الذكر) أصالة وقدرة ، أى عقلية اجتهادية وعقلية تقليدية وهما مختلفان عن التقليد الأعمى الخالص (التقليد المحض) .

إن هذا سيعين علماءنا وتكنولوجيينا على تطبيق التكنولوجيا تطبيقا صحيحا ، إن نتائج التطبيق السيء للتكنولوجيا الحديثة واضحة كل الوضوح فى الدول النامية ، وسيكون فى وسع بعض المسلمين أن يتعلموا من النقد الذاتى للمجتمعات الصناعية الناشيء عن الاعتراف المتزايد بأزمة بيئية عالمية) .

٥ ـــ التحقق الذاتى من الأنماط التاريخية والثقافية السلوكية المعاصرة للمسلمين ، التى كانت سببا فى تدهور وعرقلة تطورنا العلمى والتكنولوجى ، وكذلك تلك الأنماط الثقافية المثالية للإسلام ، التى برزت تاريخا فى الحضارة الإسلامية من القرن الأول للهجرة (السابع الميلادى) حتى القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى) والتى أوجدت نظاما قياديا ممتازا فى العلم والحضارة ، بهدف غرس المنهج الإسلامى العقلى أو العلمى حتى يصبح العلم والتكنولوجيا محبّبين إلى نفوسنا ، مقبولين فى مزاجنا الثقافى ، على أن لا يبقيا كما يحدث غالبا ، إضافيين كحضارة صناعية غربية عن عقول الناس وسلوكهم الاجتماعى .

إن الأهداف الأساسية لهذه الأغراض هى :

(أ) دمج العلم والتكنولوجيا فى العقيدة والنظم الثقافية الإسلامية ووضعهما فى المنظور الصحيح بالنسبة لتاريخ العلم والتكنولوجيا الإسلاميين واجتماعيتهما .

(ب) دمج العقيدة والأخلاق الإسلامية بالإنسانيات والعلوم الاجتماعية واعطائهـا معنى الاستمرار فى تاريخ الفكر الإسلامى .

بنية المناهج ووظائفها :

نناقش هنا أربعة عناصر أو وظائف أساسية لبنية منهج متوازن لدراسات العلوم الإنسانية الاجتماعية فى التعليم التكنولوجى ، وهى العناصر أو الوظائف المعترف بها ، والمطبقة بالفعل فى البلاد المتقدمة صناعيا ، بل وفى الأقطار الأقل تقدما ولكنها متقدمة فى الوعى العقائدى .

١ ــ تلقين المعرفة والتبادل الثقافى .

إن دراسات العلوم الإنسانية ــ الاجتماعية بصفة خاصة ، ودراسة العلم والتكنولوجيا بصفة عامة ، تغرس فى الذهن معتقدات مختلفة أو وجهات نظر عالمية ، مثل النظرة الإسلامية والعلمانية واللاأدارية والغربية والماركسية اللينينية ، إن الانسان وتكنولوجياه ، لا **يوجدان** فى فراغ من القيم ، فالدراسات الإنسانية الاجتماعية هى الوسيلة الرئيسية للإفصاح عن التوجيهات القيمية والسلوكية لدى البالغين وتهيئتهم للتبادل الثقافى وإقامة علاقات اجتماعية مع الآخرين ، وتقع هذه العمليات فى إطار المعتقدات ، أو النظام الاجتماعى الثقافى الذى يمكن أن يكون دينيا أو غير دينى أو مضادا للدين ، وكل المقررات التعليمية سواء أكانت تكنولوجية أو غير تكنولوجية ، يجب أن توفر تلقين المعرفة والتبادل الثقافى بالرغم من أن المقررات الموضوعة للوفاء بوظائف معينة قد لا تتخذ من هذا نقطة ارتكاز أساسية .

٢ ــ الوظيفة الإنسانية :

تنمى التخصصات التكنولوجية ، من خلال تجزئة المعرفة والتجربة الإنسانية ، وموقفا عقليا تقريبيا ، وتقدم العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية ما يصحح هذا الاتجاه ، بتعريضه الطالب لتأثير تلك العلوم التى تعينه على أداء وظائفه الشخصية والأسرية والاجتماعية والمدنية بفهم سليم ، وتتضمن هذه الوظيفة الإنسانية أن لا تكون لهذه المقررات فى العلوم الإنسانية ــ الاجتماعية أية علاقة مباشرة بالتخصص التكنولوجى أو الكفاية المهنية .

٣ ــ المسئولية الاجتماعية :

يستخدم العلماء والتكنولوجيون نظما متعددة لها تأثيرها على الأخلاق والحياة والصحة وصالح الإنسان ، إنهم لابد أن يتعلموا كيف يتولون القيادة فى رسم السياسات واتخاذ القررات وإدارة الأعمال الصغيرة والأشتغال بالحكم أيضا ، إن الحربين العالميتين اللتين وقعتا فى هذا القرن ، وكذلك الأزمة البيئية قد عززت الحاجة إلى كسر انعزال العالم التكنولوجى ، فى الحدود الضيقة لتخصصهما وتحميلهما المسئولية للنتائج الأوسع لتطبيق العلم والتكنولوجيا ، باعتبارهما العوامل الرئيسية للتغيير فى التطور الاقتصادى الاجتماعى والتصنيع فى الأقطار الأقل نموا ، هذه الوظائف للعالم والتكنولوجى تتطلب أدوارا جديدة ذات مغزى متزايد للدراسات الإنسانية الاجتماعية ، وبخاصة الدراسات المتكاملة أو الدراسات الصارمة المتعددة التى تشكل حدودا مشتركة بين العلم والتكنولوجيا من ناحية ، والإنسانيات والعلوم الاجتماعية من ناحية أخرى .

٤ ــ الوظيفة الوسطية :

إن العلاقات بين الإنسان وبين الآلات والمحيط الاجتماعى وعمليات إنتاج البضائع العلمية والتكنولوجية ، نشأت عنها تطبيقات جديدة للإنسانيات والعلوم الاجتماعية ، فلتحسين الكفاءة المهنية للعالم والتكنولوجى ، ابتدعت فروع جديدة من المعرفة لعلوم التكنولوجيا الاجتماعية ، وما علم النفس الصناعى وعلم الاجتماع الصناعى والقانون الصناعى والاقتصاد الصناعى والإدارة الصناعية إلا بعضا من الموضوعات الوسيطة الانضباطية التى استحسنت لقيمتها الإيجابية المباشرة بالنسبة للعالم والتكنولوجى الممارسين ، إنها ذات قيمة مساعدة أو « عملية » ، إن تطور الإقتصاد الإسلامى ، على سبيل المثال ، تحد فكرى كبير لعلماء الاقتصاد المسلمين ، أما تطور فروع للمعرفة أكثر تخصصا وذات صرامة متعددة فى تطبيق النظام مثل الاقتصاد الصناعى والاقتصاد الهندسى فهو تحد أكبر .

إن مناهج العلوم الإنسانية ــ الاجتماعية فى التعليم التكنولوجى يجب أن تحتوى على سلسلة أو نسق جيدة التخطيط من المقررات التعليمية فى كل منطقة من المناطق الوظيفية الأربع الآنفة الذكر .

ما يعوق دراسات العلوم الإنسانية ــ الاجتماعية فى نظم التعليم التكنولوجية الإسلامية :

يمكن أن يقدم التعليم التكنولوجى من خلال نظرة عالمية (١) تقوم على أساس من المعتقدات أو الدين ، أو (٢) فى سياق علمانى عقلى خالص يفترض ، خطأ ، أنه مستقل عن أى معتقدات .

ولقد نجحت الأقطار الغربية والبلاد المركسية فى دمج المعتقدات الغربية والماركسية مع مناهج التعليم التكنولوجى عندها ، ونظم التدريب ومضامينها .

والعالم الإسلامى يتكون من أقطار ذات أغلبيات مسلمة ، ومن مناطق أو ــ أقطار ذات أغلبيات مسلمة مقهورة أو من مجتمعات ذات أقليات إسلامية تعيش فى بلاد ذات أغلبيات غير مسلمة .

إن الخاصية الوحيدة ذات الأهمية المشتركة بين كل نظم التعليم التكنولوجى الإسلامى ــ وإن كان يخفف منها نوع من الاستجابات للمؤثرات والحساسيات الثقافية الإسلامية ــ هى خضوعها إما للنظرة العالمية الغربية ، أو الماركسية ، وأحد هذه الاستجابات هو أن تمثل النظم التعليمية لأنفسنا خطأ على أنها عقلية خالصة ومستقلة عن أى معتقدات ، وربما نصنع ذلك أيضا لأسباب عملية . فالنموذج السائد لهذه النظم يضم ثلاثة أجزاء من البنية المنهجية :

١ ــ العلوم والرياضيات البحتة والتطبيقية والتكنولوجيا أو التخصصات التكنولوجية :

فالعلوم التكنولوجية تدرس فى « الاقطار الإسلامية » فى سياق عقلى خالص خال من كل القيم والتفسيرات الأيديولوجية للمعرفة الكونية ، إن

عدم وجود أية إشارة للمعتقدات غير الإسلامية أو الديانات الأخرى معناه العلمانية ، إنه موقف عقائدى مضاد للدين وسلبى ولا يمكن أن يعد مرجعه إلى إطار اسلامى إيجابى ، وبالإضافة إلى ذلك ، فبما أن الكتب والمعلمين غير المسلمين ، والمعلمين المسلمين الذين هم تلامذة وممارسون لنظم التعليم الغربية والماركسية ، هم جميعا نتاج أصول غير إسلامية على الأقل ، فإن هذه العلوم العقلية والتكنولوجية نفسها تتضمن المعتقدات الكونية الغربية أو الماركسية .

٢ ـ العلوم التكنولوجية الإنسانية والتكنولوجية الاجتماعية أو الدراسات الانضباطية الوسطية أو المتكاملة :

هذه العلوم الإنسانية الاجتماعية التطبيقية تفى غالبا بالغاية الوسطية لدراسات العلوم الاجتماعية الإنسانية ، وفى تدريس هذه الموضوعات تستخدم الكتابات الغربية أو الماركسية التى تسمى على سبيل الخداع « الحديثة » و « العلمية » على الترتيب ، قد تكون ترجماتها المسروقة سواء أكانت باللغات الغربية أم باللغات المحلية « إذا كان لها وجود ، أقل من حيث الكيف ولكنها قد تكون من حيث الأفكار والمضمون غالبا نتائج التقليد الأعمى غير النقدى ، وإلى هذا النوع تنتمى كتب الإدارة الصناعية والاقتصاد الهندسى وعلم النفس الصناعى واقتصاديات تخطيط الأعمال العامة . . إلخ .

٣ ـ الدراسات الإنسانية والعلوم الاجتماعية :

تنتمى هذه الفروع من المعرفة أو الموضوعات إلى مجالات من بنية المناهج التى سبق وصفها بـ « الوظيفة الإنسانية » و « المسئولية الاجتماعية » ، و « تلقين المعرفة والتبادل الثقافى ، حتى فى الدول المعترف بها صراحة كدول إسلامية تدرس العلوم الاجتماعية من وجهة نظر عقائدية غربية أو ماركسية ، وتدرس الإنسانيات من وجهة نظر إسلامية ويمكن أن

تكون العلوم الإنسانية الإسلامية أو لا تكون جزءا متطلبا أو إجباريا فى مناهج التعليم التكنولوجى ، وحتى فى الجامعات التى تكون فيها دراسات العلوم الاجتماعية الإنسانية الإسلامية جزءا من مناهج التعليم التكنولوجى ، نادرا ما يكون هناك لهذه المقررات أية صلة وثيقة بالمشاكل السطحية المشتركة مع العلم والتكنولوجيا والتصنيع والتطور الاجتماعى الاقتصادى ، ذلك لأن الذين يقومون بتدريسها إما متخرجون من كليات الشريعة التقليدية أو الأقسام الحديثة للدراسات الإسلامية فى البلاد الإسلامية أو الغربية ، إنها فى الغالب مقررات إنسانية تقليدية فى التاريخ الإسلامى ، وعلم الكلام ، والعقائد والممارسات(١) : والتفسير والجدل والدفاع عن العقيدة وتقييد آراء الآخرين والرومانسية والتاريخية الإسلامية . . الخ وغالبا لا تشتمل برامج التعليم الفنى فى البلاد المسلمة العلمانية على أى من دراسات العلوم الإنسانية ــ الاجتماعية إسلامية كانت أو غير إسلامية ، ويرجع هذا جزئيا إلى أخطاء فى إدراك الأساتذة التربويين المسلمين المسئولين عن التعليم الفنى للدور الإيجابى وأهمية وجود العلوم الإنسانية الاجتماعية فى التعليم الفنى ، والتطور التكنولوجى ، وذلك أن الإنسانيات والعلوم الاجتماعية ينظر إليها على أنها مضيعة للوقت ولا أولوية لها أو أنها غير لازمة لتعليم العلم والتكنولوجيا ، وهذا الاعتقاد الخاطىء شائع بين المسلمين العلمانيين والمحدثين ، بل وبين « صالحى المسلمين » الذين يؤدون أركان الاسلام الخمس بإخلاص ، وسبب ثان هو أن هؤلاء الأساتذة والمربين المسلمين المسئولين عن التعليم الفنى هم نتاج نظام تربوى استعمارى كان هدفه تخريج متخصصين فنيين ضيقى الأفق غير قادرين على الفهم والتواصل والتطور الاجتماعى ، وسبب ثالث هو أن هؤلاء التربويين والأساتذة فى أغلب الأحوال يجهلون جهلا تاما تاريخ التعليم الفنى الإسلامى وفلسفته ومناهجه مثل نظرائهم فى البلاد الصناعية المعاصرة التى حصلوا فيها على تعليمهم العالى فى تخصصات فنية محدودة ، ومع ذلك يستطيع المرء أن يجد

بينهم ، مثلا ، أعضاء فى الجمعيات الهندسية المهنية فى الولايات المتحدة ، ومن يسهمون بالكتابة فى مجلاتها ، بينما يندر وجود أعضاء مسلمين فى الجمعية الأمريكية للتعليم الهندسى أو العارفين بأوجه النشاط فى اليونسكو أو بما ينشر متصلا بدراسات العلوم الإنسانية ــ الاجتماعية فى التعليم المهنى ، والسبب الرابع وربما يكون أكثرها دلالة على انعدام الوعى بين المسلمين بالعلوم الإنسانية ــ الاجتماعية فى التعليم الفنى ، هو ندرة الكتابات الإسلامية المناسبة ذات المعنى أو انعدامها فى العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية ، كما ينقصنا أيضا المعلمون المؤهلون أو على الأقل الراغبون فى التصدى لذلك التحدى الفكرى .

إن السبب الثالث الذى ذكرناه آنفا معروض بعد ذلك قبل المضى إلى السبب الرابع وعرض خطة العمل ودراسة حالة من الحالات .

تدريس دراسات العلوم الإنسانية الاجتماعية فى التعليم المهنى العالى فى البلاد الغربية والبلاد الشيوعية :

فى هذا القسم عرض موجز للوضع الراهن لتدريس العلوم الإنسانية ــ الاجتماعية واتجاهاتها فى التعليم الهندسى الفنى العالى المتخصص فى الولايات المتحدة وروسيا بوصفهما ممثلتين للبلاد الغربية والبلاد الشيوعية ، أما الأوضاع الراهنة للبلاد الأخرى فيمكن معرفتها من خلال إنتاج الآثار الأدبية المتنوعة[٨] . وإن كنا لم نستطع الوقوف على مثل هذه الدراسات بالنسبة لأى بلد من البلاد الإسلامية من خلال الأدب الإنجليزى .

الولايات المتحدة الأمريكية[٩] :

منذ أن رعت الجمعية الامريكية للتعليم الهندسى (ASEE) ، والمعروفة سلفا باسم جمعية ترقى التعليم الهندسى (SPEE) سنة ١٩١٨ دراسات خاصة فى العلوم الإنسانية ــ الاجتماعية وهى باستمرار أن يكون ما يقرب من ٢٠٪ من منهج

الهندسة فى مرحلة البكالوريوس مخصصا للعلوم الإنسانية والاجتماعية ، ويتطلب « مجلس المهندسين للتطور المهنى (ECPD) ، الذى يجيز برامج الكليات فى الولايات المتحدة الأمريكية ، ما بين سدس برنامج الدرجة وثمنه ليخصص للعلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية غير أن الموضوعات التى تفى بالوظيفة « الوسطية ليست متضمنة عادة فى هذا الجزء ، ولقد بينت المادة المجموعة من الأمة كلها على اتساعها ، أن الجزء الذى تكونه العلوم الإنسانية ــ الاجتماعية فى المنهج (مع استبعاد الدراسات اللغوية) كان بحسب النسب التالية :

٢٩,١٪ سنة ١٨٧٠ ، ١٦,٧٪ سنة ١٩٢٣ ، ١٦٪ سنة ١٩٣٩ ، ١٤,٥٪ سنة ١٩٤٩ ، ١٤,٧٪ سنة ١٩٥٥ ، ١٧٪ سنة ١٩٥٩ ، ١٨,٣٪ سنة ١٩٦١ ، ١٥٪ سنة ١٩٦٨ ، ١٧٪ سنة ١٩٧٣ .

وقد بين مسح على مستوى الأمة جرى سنة ١٩٦٣ أن مناهج الكليات الهندسية تضمنت دراسات فى العلوم الاجتماعية بالترتيب التنازلى التالى من حيث الأولويات : الأقتصاد ، التاريخ ، العلوم السياسية ، الاجتماع ، علم النفس ، الجغرافيا ، علم الإنسان ، القانون ، والادارة العامة ، وقد ضمّت الموضوعات الإنسانية : اللغة الانجليزية ، ملكة الكلام ، الأدب ، اللغات ، الفلسفة ، الدين ، والفنون الجميلة .

وقد أوصى تقرير لجمعية ترقى التعليم الهندسى سنة ١٩٤٠ أن تتكون المناهج الهندسية من « فرعين » العلوم التكنولوجية العلمية من ناحية ، والعلوم الإنسانية الاجتماعية من ناحية أخرى ، ولم تكن هناك علاقة متبادلة أو « تكامل » بين المقررات فى هذين الفرعين ، وأن أية صلة بينهما لم يخططها وإنما قامت على المصادفة ، وعلى أى حال ، فإن تقريرا كتب سنة ١٩٦٨ اقترح ضرورة تكامل الفرعين المنفصلين ، لتحقيق مزيد من الاتصال بين فروع المعرفة الفنية وغير الفنية ، وقد كشف تقرير أصدرته الجمعية الامريكية للتعليم الهندسى عام ١٩٧٣ أن عددا كبيرا من الكليات أستمر فى جعل الفرع المكون من العلوم الإنسانية ــ الاجتماعية ،

جزءا منفصلا غير فنى من المنهج الهندسى ، وكانت هذه المقررات تدرّس فى أقسام مختلفة من كليات الدراسات الإنسانية والآداب ، وعلى أى حال ، فإن مقررات متكاملة كانت تقدمها الهندسة والدراسات الإنسانية فى كليات العلوم الاجتماعية قد زيدت من ١٤٪ سنة ١٩٦٨ إلى ٧٦٪ سنة ١٩٧٣ .

وتدرس الإنسانيات والعلوم الاجتماعية فى الولايات المتحدة ، كجزء أساسى من البنية الوطنية للحضارة والتكنولوجيا الأمريكيتين ، والمعتقدات الغربية فى الديموقراطية السياسية والاقتصاد الرأسمالى ، وبصفة عامة من خلال المنظورات العرقية للحضارة اليهودية المسيحية الغربية . وقد يشتمل تدريس التاريخ ، على سبيل المثال ، على مجموعة مقررات تعليمية لمدة عام فى تاريخ الحضارة الغربية ، كما يمثل مضمون المقررات و الكتب الموضوعة فيها وجهة نظر غربية نمطية عن تاريخ العلم والتكنولجيا ، وتاريخ الأفكار والحركات الفلسفية ، وتمجيد الأبطال والمفكرين الغربيين ، ويقفز هذا التاريخ من فوق العصور المظلمة التى تمتد إلى ألف عام بين الإغريق والرومان القدماء ، وبين عصر النهضة وحركة الإصلاح الدينى فى القرن السادس عشر ، إن الموقف من الأصول الإسلامية فى القرون الوسطى للعلم والتكنولوجيا فى دول الغرب . والفلسفة واللاهوت ، والتعليم والثقافة ، قبل عصر النهضة وحركة الإصلاح وأثناءهما موقف مؤامرة تقوم على الصمت وعلى التزييف المنظم للتاريخ ، ونتاج مثل هذا النظام الغربى لدراسات العلوم الإنسانية ــ الاجتماعية هو نمطيا الإنسان الغربى الواثق من نفسه المتغطرس المتعصّب عرقيا ، إذ أنه نُشىء على الإيمان بأصالة الحضارة المسيحية الغربية وتفردها وتفوقها وعالميتها ونصرها الذى لا محيص عنه .(١٠)

الاتحاد السوفيتى(١١) :

إن هدف نظام التعليم السوفييتى وفلسفته هو غرس الولاء للشيوعية والإيمان بتفوقها على النظم الأخرى ، والتنشئة على أنماط السلوك والنظرة الماركسية اللينينية ، إن نصف الطلبة تقريبا على مستوى الجامعة يدرسون الهندسة ، وحوالى ١٣٪ من وقت الدراسة فى كل المعاهد الفنية مخصص للدراسات الإنسانية ــ الاجتماعية ،

ماعدا الدراسات اللغوية ، وفيما يلى وصف موجز للموضوعات التى تدرس فى المعاهد الهندسية والمعاهد الفنية العالية الأخرى بالاتحاد السوفييتى ، وتبين أعداد الساعات الدراسية فى الفصول أثناء العام .

السـنة الأولى :

١ ــ تاريخ الحزب الشيوعى السوفيتى (١٠٠) ساعة ويعالج الأمر على أنه أكثر أجزاء تاريخ العالم الإنسانى أهمية ، كما يعالج التاريخ الماضى والتاريخ الحديث والاجتماع والفلسفة والاقتصاد السياسى والجوانب الاقتصادية للمجتمع ، مع التأكيد على العلاقات بين أوجه النشاط العقائدى والسياسى ، والمهنى العلمى للمتخصصين الفنيين .

٢ ــ الأخلاق الماركسية (٢٤ ــ ٣٢ ساعة)
ويقدم التعليم الأخلاقى من خلال المناقشة حول الحرية والضرورة فى الأخلاق والمثل الأخلاقية والأخلاق المهنية والعلاقات الأخلاقية فى المجتمع السوفييتى .

السـنة الثانية :

٣ ــ الفلسفة الماركسية اللينينية (٧٠ ساعة)
وتبين أن المادية الجدلية ؛ نظرية تعتبر الأساس الفلسفى للماركسية والتاريخ تقدم الأساس المنهجى لتدريس كل الموضوعات الاجتماعية والعلمية الأخرى .

٤ ــ علم الجمال الماركسى ــ اللينينى (٢٤ ــ ٣٢)
تاريخ الفكر الجمالى . القضايا الأساسية لعلم الجمال الماركسى ونقد للنظريات الجمالية المعاصرة .

السـنة الثالثة :

٥ ــ أسس الإلحاد العلمى (٢٤ ــ ٣٢) ساعة
يغرس فى النفوس النظرة الإلحادية التى تنطوى عليها الماركسية : وأصل

الدين ، وموقف الدولة السوفيتية من الأديان (كالاسلام والنصرانية) والتنظيمات الدينية وطرق محاربتها ، ويعطى الطلبة تعليما إلحاديا أيضا فى موضوعات مثل الطبيعة والرياضيات والكيمياء ، من خلال محاضرات ودراسات علمية .

٦ ـــ الاقتصاد السياسى (١١٠ ساعات)

تعد أقسام الاقتصاد السياسى فى المعاهد الفنية العليا هذا المقرر الذى يقوم على برامج الحزب الشيوعى السوفييتى المعدّ للبناء الناجح للشيوعية . وتقدم فيه معرفة عميقة بالاقتصاد الاشتراكى والاقتصاد السياسى والتخطيط العلمى .

السـنة الرابعة :

٧ ـــ المبادىء العلمية للشيوعية (٧٠ ساعة)

والغرض من هذا المقرر دراسة التطورات المستقبلية للجنس البشرى على مستوى اقتصادى وفنى واجتماعى جديد أعلى من خلال الشيوعية ، كما يعالج أصول الشيوعية العلمية وتطورها وخلق ماركس وانجلز ولينين ، ونقد للديموقراطية الليبرالية وحركات التحرر القومى والاشتراكى غير الماركسية ، واستراتيجية ونهج الأحزاب الشيوعية .

مناقشـة :

إن المرء ليجد تنوعا كبيرا فى نسبة عنصر العلوم الإنسانية الاجتماعية ومضمونه فى المناهج الفنية فى الأقطار الصناعية غير الشيوعية ، ويرجع هذا إلى التنوع فى النظم القومية للتعليم العالى وما قبل الجامعى كما يرجع ، إلى دور التوقعات المنتظرة من المهندسين وغيرهم من المؤهلين فنيا فى الاقتصاد والصناعة القوميين ، وعلى أى حال فإن المضمون الأيديولوجى والاتجاه الاجتماعى الثقافى هما ، بدون أى خطأ ، بحسب ادراكاتهم للحضارة والقصور القومى للذات .

إن عنصر الدراسات الإنسانية الاجتماعية فى التعليم الفنى فى أقطار شرق أوربا الشيوعية متطابق من حيث الطريقة المدرسية ومن حيث البنية ، مع نظيره فى الاتحاد السوفيتى . ففى جمهورية الصين الشعبية يقضى الطلبة ٧٥٪ من وقتهم فى الفصل فى دراسات علمية تكنولوجية ، و ١٥٪ فى دراسات إنسانية اجتماعية ماركسية لينينية متأثرة بفكر الرئيس « ماو » ، ويستغرق العمل فى الشئون العسكرية والمصانع والمزارع الجماعية ١٠٪ من زمن المنهج(١٣) .

لقد بينت دراسات اليونسكو أن تعليم الإنسانيات والعلوم الاجتماعية فى التعليم الفنى فى الأقطار النامية غير الشيوعية ، مهمل جدا ومتدهور إلى حد كبير ، ويبدو هذا الموقف على كل حال آخذا فى التحسن الآن ، ولقد كان السبب الذى يقدم غالبا فى الماضى أنه فى المرحلة الحاضرة للتطور العلمى التكنولوجى لا يستطيع البلد أن يفسد مناهجه الفنية بإدخال دراسات العلوم الانسانية ـــ الاجتماعية ، لقد كان الوقت المخصص للعلوم الإنسانية الاجتماعية فى التعليم الهندسى فى الاتحاد السوفييتى ، منذ قرن مضى : وعبر القرن الثالث عشر الهجرى /التاسع عشر الميلادى ، وربما منذ تأسيس أول كلية هندسية عندهم سنة ١٨٠٢ أعلى مما هو عليه فى عشرات السنين الأخيرة ، لقد كان ذلك هو وقت الميلاد والنمو السريع لتطورها الاقتصادى والتكنولوجى ، ولم يتناقص تركيزها على مثل هذه الدراسات ، بالرغم من أن المهندسين يعملون بأعداد متزايدة فى التخصصات الفنية ، وكذلك فى مناصب إدارية فى الصناعة وفى الحكومة ، ويبين التعليم الفنى فى البلاد الشيوعية السريعة التطور أيضا ، جهودهم التى لا تعرف الكلل لصباغة الإنسان وإعادة صباغته من خلال الدراسات الأيديولوجية الماركسية اللينينية لصالح التطور الصناعى والاجتماعى والاقتصادى ، إن هناك فى الحقيقة كتابات كثيرة عن اجتماعيات الثقافة والتطور ، تثبت أن التطورات التكنولوجية والاقتصادية أحدثتها نظم دينية وأيديولوجية مواتية ، فالتاريخ المبكر للعلم والحضارة الإسلامية بعد نزول القرآن الكريم ، وهو موضوع رئيسى فى القرآن الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، بينت هذه النقطة أيضا ، لقد قام « سوروكين » ، عالم اجتماعيات العلم والحضارة ، بدراسات إحصائية

لمؤشرات نمو العلم التطبيقى ، الثقافى المادى أو التكنولوجية) والعلوم الإنسانية والاجتماعية (الثقافة الأيديولوجية غير المادية) فوجد أنه فى الحضارات الإسلامية (٧٠٠ — ١٣٠٠م) والحضارة الإغريقية الرومانية والحضارة الغربية (٦٠٠ ق.م — ١٩٠٠م) وفى كل دولة على حدة تحت مؤشرات الإبداع والنمو فى الثقافتين التكنولوجية والأيديولوجية أو انحدارهما معا(١٤) ، لقد تطور التعليم الفنى فى البلاد الإسلامية وغيرها من البلاد الآسيوية الإفريقية فى عشرات السنين الأخيرة على نمط مؤسسات مشابهة فى الولايات المتحدة والاتحاد السوفييتى وبمساعدتهما ، ومع ذلك فإن تقاليد دراسات العلوم الإنسانية — الاجتماعية فى التعليم الفنى واتجاهاتها لم يكن لها أى تأثير واضح على تصميم المناهج فى الأقطار المذكورة ، ويمكن أن ترى التأثيرات السلبية فى مضمون المناهج ، وفى العلوم الإنسانية الاجتماعية ، وكذلك فى العنصر التكنولوجى العلمى ، إن صفوة المثقفين والسياسين فى العالم الإسلامى ، كانوا من الضعف فى الإرادة بحيث لا يستطيعون تأكيد استقلالهم الاقتصادى والسياسى والثقافى والأيديولوجى ، إن المرء لا يمكن أن يخطىء ملاحظة غيبة العقلية الاجتهادية والبنيات النظامية العليا التى تيسر تطوره ، أو لا يمكن أن يخطىء عدم انتاجيتها ، ولقد تضافرت أسباب أخرى لجعل المسلمين سلبيين جهلة بل حتى مقلدين بحرص للعلوم الإنسانية الاجتماعية الغربية والماركسية ، إن المعتقدات الغربية ينظر إليها على أنها « حديثة » و « علمية » ، وينظر إلى الفكر الماركسى على أنه « اشتراكى » و « تقدمى » ، ويمثل الجانبان على أنهما ثقافتان أيديولوجيتان عالميتان ، وأى منهما يمكن أن تأخذ به الصفوة المثقفة أو الحاكمة المسلمة الراغبة فى تقبل الحلول الوسط للأيديولوجية والقيود الثقافية باعتبار ذلك ثمنا للثروة ، والقوة والكرامة وأن يحاربوا « المحافظين » أو « الرجعيين » من أخوانهم المسلمين تحت شعار التجديد ، أو الاشتراكية إن مماثلة الإسلام بالتجديد أو الاشتراكية يجعل الصراع الأيديولوجى الإسلامى غير ضرورى ، ويمهد الطريق لتقبل ماهو أجنبى فى الأيديولوجية والأخلاق الثقافية الإسلامية على أنه غير غريب ، وهكذا أصبح « التجديد » غطاء للعلمانية وتطبيق النظم الغربية ، وأصبحت « الاشتراكية » ثوبا تتنكر فيه الماركسية —

اللينينية . لقد أصبح كل منهما إداة فكرية فعالة للاستسلام الذاتى الثقافى ونجاح لمروجى شعارات الإمبريالية الثقافية .

فإلى أين نذهب وماذا سيكون دورنا ؟

خطـــة عمـــل :

لقد حقق المسلمون فى القرون الوسطى اكتشافات فى مجال المعرفة ، وأوجدوا المبادىء الأساسية للفلسفة التربوية الإسلامية ، وهذه لابد من تلخيصها واستخدامها بالروح الاجتهادية الديناميكية ، إن بعض الموضوعات والمبادىء الأساسية للفلسفة والبنية الإسلاميتين يتضمن : تصنيف العلوم حسب المصادر وحسب مناهج المعرفة ، وتوضيح الميادين حسب الموضوعات والأهداف والعلاقات بين العلوم الشرعية والعلوم العقلية على سبيل المثال ، والأسس الفردية والاجتماعية لمواصلة التعليم والبحث والتطوير والتعرف على مصادر المعرفة فى تخطيط المناهج ومضامينها والتوافق بين القيم والفضائل والوقائع ، الخ وهكذا يجب أن تكون العلوم الإنسانية الاجتماعية الإسلامية جزءا متكاملا لا يتجزأ من التعليم الفنى .

إن أول مهمة وأهمها هى أن نبدأ فى مزج الأيديولجية الإسلامية بالعلوم الانسانيه والاجتماعية ، وهذه بصفة أساسيه مسئولية المتخصصين فى العلوم التالية : القانون ، والعلوم السياسية . . الخ ، العلوم السياسية والاقتصاد ، والاجتماع على أن لا يقوم به من يدينون بمذهب الفعالية فى تحقيق الشىء ، ولا قادة الجماهير ، ولا الوعاظ من المسلمين . ولكن من هم هؤلاء المتخصصون ؟ إننا على وعى بالجهل أو نقص المعرفة بالأيديولوجية الإسلامية ، بين أساتذة كلياتنا العلمانية للآداب والدراسات الإنسانية ، وبالمثل فإن أساتذة كلياتنا للشريعة والباحثين المسلمين التقليديين (فى علوم الدين) هم إما جاهلون أو قليلو المعرفة بالعلوم الاجتماعية والإنسانية (العلمانية الغربية أو الماركسية) ، وإذا كان لديهم تواضع وإيمان وارادة وقدرة فإن كلا من هاتين المجموعتين من « أنصاف الباحثين » يمكنهم أن يتولوا مسئولية عظمى فى تطوير العلوم الاجتماعية والإنسانيات الإسلامية ، ومن الترتيبات

النظامية التى ينبغى القيام بها إلغاء كليات الآداب والعلوم الإنسانية ، وكلية (أو قسم) الشريعة والدراسات الإسلامية المنفصلتين ، إذ ينبغى أن تمزج الكليتان فى كلية واحدة ذات أقسام عديدة على أساس التخصص أو على أساس اهتمام كلية ما بعلم معين ، إن « إعادة تدريب » أنصاف باحثينا فى ميادين جهل كل منهم أو نقص معرفته ، ينبغى أن يضطلع به من خلال طرق متعددة كالتعليم الذاتى أو البحث خلال أجازات علمية أو التعليم النظامى لدرجة الماجستير أو الدكتوراه الثانية ، أو الاتصال المتواضع بزملاء فى « الأقسام المندمجة » . . الخ . وينبغى أن يدعى الباحثون المسلمون الفعاليون إلى الجامعات كأساتذة زائرين ، أو طلاب متفرغين أو غير متفرغين .

إن كمية المعرفة التى ستتكون بهذه الطريقة ستسد حاجات التعليم الفنى عن طريق توفير الكتب الدراسية والمذكرات اللازمة لمقررات تخدم « الوظيفة الإنسانية ، والتلقين والتبادل الثقافى بصفة خاصة ، وسوف يقدم هؤلاء كذلك الأساس لمقررات تخدم وظائف أخرى لمناهج العلوم الاجتماعية الإنسانية فى التعليم الفنى .

وهناك مهمة أخرى هى مزج العلوم الاجتماعية الإنسانية الإسلامية بالعلم والتكنولوجيا ، وينبغى لكليات تخصص العلوم والتكنولوجيا وأقسامها (مثلا : الطبيعة والحياة والزراعة والطب والهندسة) أن تطور قدرا من المعرفة المتخصصة فى التاريخ الإسلامى لهذه التخصصات التكنولوجية وللعلم والتكنولوجيا بعامة وفى فلسفتها واجتماعيتها الإسلاميين ، وينبغى أن يكون مقررا فى التاريخ الإسلامى (والمقارن) للرياضيات وفى فلسفتها مطلوبا بالنسبة للطلبة المتخصصين فى الرياضيات مثلا . ومن شأن مثل هذه المقررات أن تخدم وظيفة « المسئولية الاجتماعية » للتعليم الفنى .

ومهمة ثالثة : هى مزج المعتقدات الإسلامية بالعلوم التكنولوجية الإنسانية والتكنولوجية الاجتماعية أو العلوم المتعددة العناصر ، ويمكن أن يؤدى ذلك من قبل مجموعات تتعاون فى التدريس وفى البحث وفى النشر ، تضم أكاديميين وغير أكاديميين متخصصين فى الموضوعات الفنية ، وفى العلوم الاجتماعية والإنسانية الإسلامية ،

وسيخدم هذا القدر من المعرفة والخبراء « الوظيفة الوسطية » للتعليم الفنى .

إن مسئولية وضع خطة العمل العامة هذه موضع التنفيذ ، تقع على أكتاف كثيرين ، فالبناء التنظيمى يمكن أن يكون على أنماط متنوعة ، وهذه النظم يمكن خلقها ودعمها بوسائل متنوعة ، وينبغى للأفراد فى المجتمع أو فى الكليات الجامعية فى أوقات فراغهم ، ولأعضاء هيئة التدريس بالكليات الذين تخففوا من أعبائهم التدريسية والإدارية لمدة محدودة ، أو المتفرغين للبحث طوال الوقت ، أو لطلبة الدراسات العليا فى الأقطار ذات الأغلبية الإسلامية ، وكذلك الأقطار ذات الأقلية الإسلامية أن يقوموا بهذا الواجب الاجتماعى (الذى هو فرض كفاية) . وعلى المنظمات السياسية والإنسانية والإعلامية الإسلامية ، أن تعرف أن جهودها سيحكم عليها فى أغلب الاحتمالات بالفشل ، مالم يكن لدينا قدر من الكتابة عن الإنسانيات والعلوم الاجتماعية الإسلامية ، يقارن بما يماثله من كتب ومجلات غربية وماركسية .

إن المسئولية فى هذا الشأن تقع على عاتق الجامعات والحكومات فى بلاد الأغلبيات الإسلامية وعلى الصفوة ذات الوعى الإسلامى فيها ، وينبغى لمعاهد البحث والمؤتمرات ووزارات الشئون الدينية والمنظمات المهتمة بإنشاء المساجد الجامعة والآثار الإسلامية ، أن تكون وسائل لتطوير العلوم الإنسانية الاجتماعية الإسلامية ، ولما كان من المناسب أن تهدف إلى هذه « الاندفاعة الكبرى » لتحقيق هذا الهدف فقد يكون من الأفضل فى أكثر الأحوال الأخذ بالاستراتيجيات الإسلامية فى التدرج والتيسير ، إن كل قسم فى كلية أو كل كلية فى جامعة يمكن أن تخصص وظيفة أو أكثر لـ « أساتذة البحوث » فى العلوم الإنسانية الاجتماعية الإسلامية ، إن البحث والنشرتكون لديهما فرصة أحسن للإفادة إذا ما كانت هناك فرص للتدريس واستخدام نتائجهما.

إن أقطار الأقليات الإسلامية فى الغرب تقدم فعلا ، بطريقة أو بأخرى فرصا للبحث والنشر بل لتدريس الإسلام من خلال الإنسانيات والعلوم الاجتماعية أحسن من تلك التى تقدمها أقطار الأغلبيات الإسلامية ، إن من أكبر العوائق فى الإفادة

من هذه الفرص ، عدم توفر الإرادة لدى الطالب أو الأستاذ المسلم فى الجامعات الغربية الذى قد لا يكون لديه اتجاه أيديولوجى إسلامى ، فغالبا ما يشتغل هؤلاء أنفسهم بتكوين مجدهم الشخصى ليس بالضرورة من خلال التمثل الواعى للبحث التطبيقى والفكرى للأقطار الغربية ، إن استعادة هذه النفوس الضائعة بين المسلمين المهاجرين فى الغرب وتوجيهها يمكن أن يشكل نموا هائلا فى العلوم الإنسانية الاجتماعية الإسلامية .

إن الأقليات الإسلامية فى البلاد غير الإسلامية يجب أن تعرف أن انتشار الإسلام فى بلادها ، يتطلب توفير الأسس الفكرية والعقائدية للعدل الاجتماعى العالمى من خلال العلوم الإنسانية الاجتماعية ، ويتطلب هذا بالتالى أن يتقبل غير المسلمين عن رضا العلوم الإنسانية الاجتماعية الإسلامية بسبب تفوقها الذى لاشك فيه ، وفى نفس الوقت ، على مجتمعات الأقليات المسلمة ، أن تحاول ضمان دخول مقررات العلوم الإنسانية الاجتماعية الإسلامية فى القائمة المعتمدة للمواد الاختيارية المقبولة فى برامج التعليم الفنى لجامعات بلادهم .



هوامش :

١ ـــ من أجل مناقشات مفصلة حول اتخاذ الفلسفة التربوية الإسلامية أساسا للتعليم الهندسي ومن أجل عرض عالمي لدراسات إنسانية ـــ اجتماعية في التعليم الهندسي أنظر :

Husaini, S. Waqar Ahmed, Principles by Lnvironmental Engineering Systems Planning in Islamic Culture ; Law, Politics, Economics, Education, and Sociology of Science and Culture (PProgramme in Engineering - Economic Planning, Report EEP - 47 : Stanford : Stanford University, California, 1971) : and Husaini, S.W.A. Humanistic - Social Studies in Engineering Education : International and Islamic (To be pubished)

٢ ـــ من أجل نظرية المعرفة والنظام التربوى الإسلاميين في العصور الوسطى أنظر : الغزالى : كتاب العلم وهو ترجمة انجليزية مع تعليقات لكتاب العلم في إحياء علوم الدين للغزالى (لاهور : س . أشرف ١٩٦٦)

Muhsin Mahdi. Ibn Khaldun's Philosophy of History (London : G. Allen & Unwin Lid, 1957); Ibn Khaldun, The Muqaddimah : An Introduction to History (Trans. F. Rosenthal, Bollingen Series XLIII : 3 Vols : 2 nd ed. Princeton : Princeton Univ. Press, 1967) : Munir - ud - Din Ahmed. Muslim Education and the Scholars' Social Status (Zurich : Verlag Der Islam 1968).

3. Quran 9:72:5:119:45:30:6:15 f:9:111:10:62 - 64.

4. George Sarton, An Introduction to the History of Science (3 Vols. in 5:Baltimore : Williams and Wilkins Co., 1927 - 1948) : Sayyed H. Nast. An Intraduction to Islam Cosmological Doctrines (Cambridge : Harvard Univ. Press. 1964) : S.H. Nasr, Science and Civilization in Islam (Cambridge : Harvard Univ. Press, 1968) .

5. Mehdi Nakosteen, History of Islamic Origins of Western Education A.D. 800 - 1300 (Boulder : Univ. Colorado Press. 1964) Page 42.

6. S.A. Latif, Bases of Islamic Culture (Hyderabad, India : Institute of Indo - Middle East Cultural Studies, 1960) : Ismail R. Al - Faruqi, "Science and Traditional Values in Islamic Society". in Sctence and Human Condition in India and Pakistan, ed W. Morehouse (New York : Rockefeller Univ. Press. 1968) .

7. For example, UNESCO, Social Sciences and Humanities in Engineering Education The Teaching of the Social Sciences in Higher Technical Education : An International Survey, ed. J. Gould and J.H. Smith (Paris, UNESCO, 1968).

8. Ibid. and D. W. Sallet, "Education of the 'Diplome Ingenieur' " Engineering Education, V. 59 (June 1968), 1105 - 1106 : Sir O.A. Saunders, "Trends in Engineering Education in Western Europe", Engineering Education, V.61 (Dec. 1970) 279 - 82 : A.C. Gross, "Selected Aspects of Engineering Education in Canada", Engineering Education, V. 59 (June 1969). 1110 - 1112.

9. The UNESCO publications in f.n. 7 and ASEE, Final Report Goals of Engineering Education (Washington, D.C. : ASEE, 1968) : ASEE "Liberal Learning for the Engineer", Engineering Education, V. 59 (Dec. 1968), 303 - 42 : ASEE, "Liberal Learning for the Engineer : An Evaluation Five Years Later", Engineering Education, V.65 (Jan. 1974), 301 - 24.

10. Max Weber, The Protestant Ethic and the Spirit of Copitalism, trans, T. Parsons (New York : Scribner's Sons, 1952).

11. The UNESCO publ. of f.n 7, and N.p. Kuzin, Education in the U.S.S.R. (Moscow : Progress Publishers, 1972) : A.G. Korol, Soviet Education for Science and Technology (New York : Technology Press and J. Wiley and Sons, 1957) : H.W. Butler, et al, "Engineering Education in the Soviet Union", Engineering Education in the Soviet Union", Engineering Education, V.63 (Ian 1973). 276 - 80, 289.

12. See above f.n. 7.

13. T. Durdin, "Teacher' a New Man' after remoulding by Cultural Revolution", Education News, V.1. No. 8, Feb. 1975, P.1.

14. P.A. Sorokin, Social and Cultural Dynamics (4 Vols. New York : American Book Co. 1937 - 41), IV, 323 - 88, 145 - 96.



الفصل الثانى

التربية العلمية فى الدول الإسلامية : مبادىء وإرشادات

بقلم
عطاء الرحمن

نبذة عن المؤلف :

ولد عطاء الرحمن ، المدير المساعد لمعهد الدراسات الكيميائية العليا بجامعة كراتشى بباكستان ، عام ١٩٤٢م . وهو عضو فى الجمعية الكيميائية بلندن – وعضو دائم (لمدى الحياة) بالجمعية الكيميائية بكامبريدج . وتضم مؤلفاته كتاب « التخليق الحيوى من الاندول شبه القلوى » (Biosynthesis of Indole Alkaloids) وأكثر من خمسة وثلاثين بحثا نشرت فى مجلات كيميائية دولية رائدة .

إن المشكلة المرتبطة بالتدريب العلمى والتقنى (التكنولوجى) هى فى الأساس ذات شقين ، الأول والأهم هو التخلص من اعتماد العالم الإسلامى الكلى تقريبا على العلم والتقنية الغربية ، وتطوير تركيب داخلى حركى (ديناميكى) مستقل بأقصر مدة ممكنة ، والشق الثانى المرتبط كثيرا مع الأول يتعلق باستيعاب هذا التقدم التقنى ضمن العقلية الإسلامية والمنطق الإسلامى بدون التأثر بالفلسفات المادية الصادرة من الغرب .

ولذلك فإن على طلاب العالم الإسلامى ، أن يفهموا بوضوح الفلسفة المادية الغربية ، ويفهموا نواحى الخطأ والقصور فيها وذلك كوقاية ضد هذه التأثيرات الخارجية الآتية من الغرب ، وخاصة من الأقطار العربية الغنية بعائدات نفطها حيث تصرف بلايين الأموال لشراء العلم والتقنية الغربية ، فالمادية هى نظرة ترتكز إلى الاعتقاد بأن المادة هى الكل فى الكل فى هذا الكون ، وجودا وغاية وهى لا ترى من الطبيعة إلا ما يمكن تحليله ماديا ، وأن البحث لفهم العالم الروحى هو بحث ضائع ومهدور وذلك لأن المادية لا تعتقد بوجود العالم الروحى ، وبما أن دراسة العلوم لا تهتم بدراسة خصائص المادة بأشكالها المختلفة ، فقد كان الارتباط بين العلوم والمادية وثيقا ، ومن المهم أن نفهم من البداية الزيف فى هذا الترابط المزعوم بين العلوم والمادية فبما أن العلوم تختص بدراسة المادة فإن نتائج التجارب العلمية تعطينا تبصراً أعمق بتركيب وخصائص المواد المختلفة ، وإن هذا الفهم نسبى ومرتبط بمقدار المعرفة المتجمعة عن الموضوع فى أى وقت من الأوقات ولذلك فهو عرضة للتغيير بشكل جذرى ، أو حتى مناقض مناقضة تامة إذا ما تجمعت بيانات تجريبية أكثر . وكمثال على ذلك طبيعة الذرة التى ظن العلماء أنهم قد فهموها تماما قبل نصف قرن من الزمان ، ولكن باكتشاف مكوناتها الأساسية العديدة اضطربت المفاهيم الفيزيائية جميعها ، ولذلك فحقائق الأمس قد تصبح نصف حقائق اليوم وقد تتحول إلى أخطاء وزيف فى الغد . ولكن حتى لو أمكن معرفة الحقيقة الكاملة عن أية مادة فيزيائية أو مجموعة من المواد (وهو أمر مستحيل طبعا) فإنها لن تعطينا أكثر ولا أقل مما يتعلق بطبيعة المادة التى هى قيد الدراسة فإذا أردنا أن نستنبط – استنتاجات من مثل هذه البيانات عن العالم الروحى المختلف كل الاختلاف عن العالم المادى ، فإن مثلنا سيكون مثل الذى يريد أن يستنبط معلومات عن تركيب الحوامض النووية من

نهيق الحمار ، فليس هناك أى أساس منطقى لاسقاط البيانات المستحصلة من دراسة المادة الى ميادين غير متصلة بالمادة بتاتا .

ومن سوء الحظ أن يكون الإدراك المشوش للحدود الدقيقة التى تعمل داخلها الدراسات العلمية قد أدى إلى نمو الفسلفة المادية ، ومن المهم جدا ان يحل الوضوح محل التشويش فى العالم الإسلامى بحيث يمكن متابعة دراسة العلوم بقوة من غير غبن للفلسفات المادية ، وأن الحاجة أكثر إلى هذا الأمر فى بلد كالمملكة العربية السعودية ، حيث تجرى المحاولات لاختصار قرون من التطور ، فى عقود من السنين ، والخطر الحقيقى الكامن فى هذا الاندفاع الشديد نحو ما يدعى « بالتقدم » أن تتساقط القيم على قارعة الطريق مما يؤدى إلى ايجاد طبقة من المسلمين المثقفين ولكنهم غير متدينين ، ولذا يجب معالجة هذا الخطر حالا .

ولا يعنى هذا التقليل من أهمية تحقيق التساوى مع الغرب لا بل والتفوق عليه فى العلوم التقنية فيما بعد ، غير أن ذلك يجب تحقيقه بعد أخذ كل الاحتياطات اللازمة لمنع سم العقائد المادية من التسرب الى المؤسسات التربوية فالأساليب التقنية يجب أن تبقى أساليب ويجب ألا يسمح لها بأن تتحول إلى فلسفة للحياة .

ومن المهم أيضا ألا تبهرنا الإنجازات العلمية الغربية التى تبدو عظيمة فى عيون بعضنا ، ولكن عندما تفحص بدقة أكبر تفقد بريقها المبدئى ، ولنأخذ الرحلات الفضائية مثلا ، فصعود الإنسان إلى القمر والاستكشافات الأخيرة فى كوكب المريخ تبدو أنها إنجازات مثيرة ، غير أننا عندما ننظر إليها بالمنظار الأوسع للحجم الكلى لهذا الكون الذى نعيش فيه فعندئذ تبدو المسافات التى قطعت فى هذه الرحلات تافهة حقا ، وفى الحقيقة يتضح أن الإنسان فى العمر الكلى لجنسه على الأرض لن يكون قادرا إلا على استكشاف جزء صغير جدا من المجرة (التى تنتمى إليها المجموعة الشمسية) . وكذلك فإذا نظر الإنسان إلى الذرة فى صغرها المتناهى لوجدها مليئة بالعجائب التى لم تستكشف بعد ، وفى الحقيقة بقليل من التفكير العميق يتضح أن الإنسان يستحيل عليه أن يعرف كل شيء من الأشياء ، فبالنسبة إلى كعالم فى الكيمياء العضوية ، فإن العجائب الجميلة فى عالم الخلية الحية لن تفقد سحرها ، فالآلاف من التفاعلات الكيميائية تحدث فى كل ثانية ، كل منها مصمم لغاية محدودة وأغلب هذه التفاعلات لا نفهمها أبدا بروتينات يجرى تركيبها من حوامض أمينية مختلفة

لانتاج الشعر فى طائفة من الاتحادات ، والأظافر فى طائفة أخرى والأنزيمات (الخمائر) فى طائفة ثالثة من الاتحادات ، كما أن كيمياء الذاكرة وعلم الوراثة هى مجالات أخرى لا تقل فى سحرها عن المجالات الأولى ، وكل هذه العمليات المدهشة تحدث بدون أى تدخل أو جهد مقصود من جانبنا .

إن ذكاءنا المحقق إذا نظر إلى المادة على أعلى مستوى من مستويات التكبير لا يسعه إلا أن يكبر جمال التنظيم العجيب للعمليات الطبيعية ، وأنه مما يخرج بنا على نطاق هذه المقالة ، أن نناقش القوى التى تعمل عملها خلف هذه الملكات التنظيمية للطبيعة ، ولكن أحيل القارىء إلى (سورة الرحمن) حيث هناك إشارات تفصيلية إلى بعض هذه المعجزات التى تجرى حولنا .

وغالبا ما يفترض العلماء أنفسهم أن دراسة العلوم ما هى إلا طلب للحقيقة ولا صلة لها بالمضامين الأخلاقية والفلسفية والسياسية والاقتصادية والدينية التى ترشد مساعى البشر الآخرين ، ويعتقد أن صفات الموضوع هى العامل المقرر لتخطيط تجارب جديدة ، وأن العالم يتابع مساعيه سعيدا فى هذه البيئة المغلقة المعزولة غير واع ولا عابىء بتأثير ما سيكون لبحثه عن الحقيقة هذه على أشقائه من البشر الآخرين ولا شك أن ميدان عمل العالم واسع كسعة فكره وأن أمامه عددا كبيرا من مجالات البحث ينتقى منها ضمن نطاق اهتمامه التخصصى وأن هذا الانتقاء والاختيار إنما يحدده رغبات الباحث والتسهيلات المتاحة له ، وفى السنوات الأخيرة صارت تحدده الأرصدة المالية المخصصة من قبل الهيئات الممولة القومية والدولية لدعم بحوثه ، وأن هذا العامل الأخير هو فى الحقيقة إطار السيطرة الذى يستطيع أى قطر أن يسيطر به على مقدار الجهد الذى سيبذل فى كل ميدان من الميادين بعد أن تحدد أولويات ميادين البحوث ، وأن استخدام هذا العامل الأخير ضرورى لنا وخاصة فى مرحلة لحاقنا بالتقدم العلمى الغربى ، حيث يجب أن توجه الأبحاث والجهود العلمية إلى ميادين محددة . فمثلا إن دراسة الصبغات الموجودة فى أجنحة الفراشات قد تكون ذات قيمة أكاديمية كبيرة غير أن معرفة تركيب هذه الصبغات لن يؤدى بنا إلى تحقيق الاستقلال التقنى ، وبالرغم من أن استخدام السيطرة على اتجاهات الأبحاث عن طريق التمويل يحدد مجالات البحث والعمل العلمى ، إلا أن ذلك ضرورى فى المراحل الأولى ومن الممكن التوسع فى ميادين الابحاث العلمية عندما نصل إلى مرحلة

الاستقلال العلمى والتقنى ، وسنتطرق إلى بعض ميادين الأولويات العلمية فى قسم لاحق من هذه المقالة ، وإنه لمما يخرج بنا عن نطاق هذه المقالة أن نناقش تاريخ الفلسفة المادية . وبصورة عامة فإن هناك اتجاهين أساسين للفلسفة المادية ويجب على الأقطار الإسلامية أن تتصدى لهما اليوم ، الاتجاه الأول يتكون من الملحدين الغربيين غير الماركسيين الذين يحتقرون الدين والذين قد يبهرهم البريق الزائف للحضارة الغربية ولذلك فإنهم يريدون أن يحققوا الاتباع الأعمى للثقافة الغربية والاتجاهات الاجتماعية الغربية التى فقدت الآن كل الروح الأخلاقية،والحقيقة إن كلمات مثل « الرحمة » و « الضمير » و « الأخلاق » .. الخ قد فقدت معانيها لديهم نظرا لانغماسهم فى أساليب الحياة الغربية فكل روح الأخلاقيات يضحون بها على مذبح « التقدم » و « التحديث » وإن كثيرا من هؤلاء « التقدميين » يمثلون مراكز القوة فى الحكومات المختلفة وهم يغررون بالجماهير بما يلبسونه لهم من « المسوح الإسلامية » المختلفة .

إن أمضى الأسلحة التى استخدمت لهدم القيم الإسلامية إنما كانت باستغلال الجماهير باسم « الإسلام » أو « الاشتراكية الإسلامية » أو « الديمقراطية الإسلامية » فى الأقطار الإسلامية المختلفة من العالم . فهؤلاء الذين يلبسون ويعيشون ويشربون كما يفعل الغربيون إنما يخدعون الشعوب بمثل هذه الشعارات الإسلامية ليحققوا مطامحهم الأنانية إلى السلطة والشهوات ، وتحت حكم هؤلاء فإن التفسخ الأخلاقى الذى بدأ أيام السيطرة الاستعمارية اكتسب تسارعا هائلا بينما هم يتسابقون فيما بينهم لنيل الفوائد الدنيوية ، والصحافة مسيطر عليها تماما ومستغلة لاجتثاث تطبيق الاسلام فى العالم الإسلامى ، والأفلام الغربية التى تبدو فى الظاهر وكأنها لا ضرر منها والتى تعرض عن طريق التليفزيون تأتى على القيم الإسلامية بشكل تدريجى وأكيد « وتغرّب » الجماهير وتجعلها تتقبل مبادىء السلوك ما كان لها أن تتقبلها لولا تلك الإجراءات وفى الحقيقة كان يمكن للتليفزيون والسينما أن تكون وسائل قوية للتربية فى غرس روح الجهاد الإسلامى وتوحيد العالم الإسلامى إنما تستخدم كليا للتعجيل بالتفسخ الأخلاقى ، فما هى النتيجة ؟ النتيجة هى هذه المجموعة من الأمم المسلمة المنعزلة عن بعضها ، والمنتشرة من شمال أفريقيا غربا مرورا بالشرق الأوسط وإلى الشرق الأقصى ، وكلهم يتخبط فى سياسات ضيقة الأفق وتافهة يركضون لاهثين خلف ما يدعى « بالتقدم »

وفى الأقطار الإسلامية التى كانت مستعمرة من قبل القوات الغربية ، ساهمت مدارس البعثات التبشيرية المسيحية كثيرا فى إدامة التعصب ضد الإسلام ، فلما لم تستطع أن تنصّر أطفال المسلمين فقد بذلت جهدها لتحويل عقول هؤلاء الأطفال بعيدا عن الإسلام حيث تقوم هذه المدارس التبشيرية فى مثل هذه الأقطار بتقديم تعليم « علمانى » ذى مستوى عال هادفة بذلك أن تجتذب أطفال أكثر الناس تأثيرا فى المجتمع ، فإذا ما تربى هؤلاء الأطفال على الاتجاه المادى الغربى فى الحياة وأصبحوا فيما بعد قادة لمجتمعهم ضمنت دوام هذه العملية . وعلى سبيل المثال فقد بدأت هذه العملية فى الهند بواسطة سياسة التعليم البريطانى التى نجم عنها إغلاق المدارس وإنشاء نظام المدارس البريطانية ، وهكذا فقد قطعت جذور الثقافة الإسلامية،أما فى تركيا فقد أتلفت قوى « التغريب » صفتها الإسلامية أو كادت وتفخر تركيا بأنها « أوربية » وأصبحت اللغات الأجنبية كالفرنسية والإنجليزية هى لغات التعليم فى المدارس والكليات والجامعات وبذلك انعزل الطلاب عن مصادر الثقافة الغزيرة المكتوبة بلغاتهم ، وتدربت النخبة المتعلمة التى تخرجت من هذه الجامعات تدريبا علمانيا فى ميادين اختصاصاتها وبذلك اختفت لديهم العاطفة المتوقدة نحو الدعوة الإسلامية والجهاد التى كانت تنير كل عالم الشرق ولما كان أساتذتهم من أصحاب النظرة الغربية إلى الحياة ، فقد أعدوا هذه النخبة إعدادا سيئا فى المجالات الاخلاقية والفكرية الضرورية للمسلم ، وكنتيجة لذلك فإن انقطاع هؤلاء عن التراث الإسلامى جعل تطبيقات الإسلام تبدو لهم وهم قادة المجتمع الإسلامى وكأنها طقوس عقائدية لا معنى لها ، وبذلك صارت غير راسخة عندهم وعديمة التأثير لديهم .

والقوة الثانية المادية التى تعمل عملها فى الأقطار الإسلامية تتكون من أصحاب النظرة الماركسية . وقد كان على الماركسيين أيضا أن يلبسوا مسوح الإسلام فى كثير من الأقطار الإسلامية ليروجوا لدوافعهم الشريرة ، وبوحى من الكتلة الشيوعية فقد شرع هؤلاء الماديون فى تخريب القيم الدينية حيثما امتلكوا زمام السلطة التى تمكنهم من ذلك ، وهم إذ يفعلون ذلك إنما يموهون على الناس بوعود المساواة للجميع وخاصة فى الأقطار الفقيرة المتخلفة حيث تقع الجماهير الفقيرة ضحية لمثل هذه الدعاية المستغلة بذكاء .

وكانت نتيجة هذه الحركة البعيدة عن الإسلام فى العالم الإسلامى هى إضعاف النسيج الأخلاقى وازدياد معدل الجرائم والتهرب من تحمل المسئولية الاجتماعية . فاذا ما انتزعت التربية والمبادىء الأخلاقية من نفوس الجماهير فماذا يبقى غير مجموعة من الحيوانات الذكية التى تعيش حياتها يوما بعد يوم من غير إحساس بالحق والباطل ولا هم لهم الا إشباع شهواتهم ودوافع نفوسهم على حساب صحتهم الجسمية والعقلية والخلقية.أما المحظوظون من أمثال هؤلاء فى العالم الغربى فإنهم يتبنون روح المسئولية الاجتماعية إلى حد ما ، كنتيجة للتربية التى نالوها ، غير أنهم يكونون عرضة لمختلف الأمراض النفسية التى تصاحب الكفر بالله ، ومن ثم فإن معدل الانتحار فى العالم الغربى أعلى من أى مكان آخر فى العالم . فهل هذا عالم متحضر أم أنه غابة وحوش منعزلة ؟

ومع صحة هذه الانتقادات فإن السؤال الذى يظل قائما هو : ما علاقة كل هذا بتدريس العلوم فى العالم ألاسلامى ، أليست هذه مشكلات اجتماعية يجب أن يوجد لها حل مستقل ؟ أليس الواجب أن يبقى العلم منفصلا عن مثل هذه الاعتبارات السياسية ويركز جهوده فقط على البحث عن الحقائق المادية ؟ ألا يزودنا العلم بأخلاقيات خاصة به يمكن لها أن تصبح أخلاقيات الإنسانية كلها ؟ إن كثيرا من طلاب العلوم يعتقدون بمثل هذه المعتقدات ولكنهم يعيشون حياتهم غير عابئين بهذه الاعتبارات الأخرى . وقد تبدو هذه المناقشة للبعض جذابة بصورة سطحية ولكنها لا تصمد للبحث العميق ، فهل يستطيع العلم حقا أن يبقى منفصلا عن المضامين الاجتماعية الناجمة عن تطبيقاته ؟ إن طلب الحقيقة غير المرتبط بالالتزامات الاجتماعية يمكن أن يؤدى إلى فناء البشرية كلها ، وهنالك ميادين متزايدة فى العلوم توضح صحة هذا الكلام ، وميدان هندسة الوراثة واحد من هذه الميادين . فالقدرة على معالجة الجنس البشرى بحيث يكون نسله ذرية من العمال أو الجنود العباقرة له عواقب مخيفة ، والقدرة على استخدام الطاقة الذرية للتخريب اتضحت معالمها فى هيروشيما ، ونغازاكى ، والأبحاث فى ميادين غازات الأعصاب والميكروبات المميتة قد تطورت الآن إلى مبيدات للبشرية وقد استخدم الكثير منها فى فيتنام ، ويظهر

الآن ميدان من ميادين الكيمياء الانفعالية التى قد تؤدى فى النهاية إلى السيطرة على الارادة البشرية بواسطة مركبات كيميائية مختلفة .

والعلماء الذين يطورون مثل هذه الأشياء يلعبون دورا حاسما ، غير أنهم لا يلامون وحدهم ، إذ فى كل الحالات تقريبا توجه الحكومات الجهود العلمية فى مثل هذه الاتجاهات العسكرية وليس العلماء إلا أحجارا على لوحة الشطرنج الدولى . ومن هذا يتضح أن كلمة « طلب المعرفة » مهما بدت عظيمة قد يكون لها آثار مهلكة مالم تحدد حدود « المعرفة » بوضوح ودقة . إن عالم الطبيعة الذى لا حدود لجماله ومدهشاته يقدم ميادين للجهود البشرية العلمية لا حصر لها ، وعلى قادة المجتمع العلمى أن يتفحصوا بعمق تلك المشكلات التى تجابهها البشرية مثل الأمراض والمجاعة ومستويات المعيشة المتدينة ثم يوجهوا جهود العلماء نحو حل هذه المشكلات الملحة .

ومرة أخرى فإن أحدنا لابد له من مجابهة المناقشة الصحيحة القائلة بأنه إذا كانت الأقطار الغربية والشيوعية الرائدة تركز جهودها على آلات الحرب المتطورة للغاية فهل يجب على العالم الإسلامى أن يقف محايدا متجنبا العمل فى هذه الميادين العلمية لاعتبارات أخلاقية؟ من الواضح أن هذا الأمر غير ممكن إلا إذا أوقف التسلح على نطاق دولى ، وذلك لأن وجودنا يعتمد على قدرتنا على الدفاع عن أنفسنا ، وحتى الآن كان هذا الدفاع مستندا إلى « صدقات الأسلحة » التى تقدمها لنا الأقطار الغربية . إن انعدام التعليم والمعرفة التطبيقية التكنولوجية والخبرة فى صناعة الأسلحة المتطورة صار يستلزم أن تحمل أكثر الأقطار الإسلامية « وعاء الاستجداء » وتمالىء أو تساير خطة السياسة الأمريكية أو الشيوعية بمبيعات من الطائرات والدبابات والصواريخ وغيرها من الجهات المناسبة ، والقوى العالمية لا تقدم هذه المكافآت إلا بحذر شديد للمحافظة على التوازن الاستراتيجى أو للمحافظة على عدم اختلال التوازن الاستراتيجى الذى قرروه سلفا ، ولم تجر أية محاولات جادة فى العالم الإسلامى لتحقيق الاستقلال التقنى ولاشك أن قوى العالم الكبرى ستفعل ما بوسعها لمنع تحقيق هذا الأمر بقدر ما تستطيع ، والضغط السياسى الأمريكى على فرنسا لمنعها من بيع مفاعل نووى لباكستان فى الأشهر القليلة الماضية هو مثل بارز على هذه الضغوط .

أما الأمم الإسلامية فإنها نظرا لفقدانها الثقة بنفسها ولخوفها من التقنية الغربية لم تبذل أية محاولة لأنشاء صناعات الأسلحة المتطورة بشكل مستقل ، وكنتيجة لذلك فإن عليها أن تدفع أثمانها أضعافا مضاعفة تتراوح من ٥٠ — ١٠٠ ضعف من كافة الصناعة لكى تحصل على شبكة صواريخ موجهة على سبيل المثال .

ويبدو أنه لم يخطر على بال هذه الدول أن تقليد أعقد الأجهزة الإلكترونية لا يكلف إلا جهدا قليلا ، ومصاريف تقدر بحوالى ١ . ٥٪ من كلفة الجهاز الأصلى ، ولذلك فالثروة النفطية إنما تفيد الغرب هذه الأيام أكثر بكثير مما تفيد العرب لأنهم إنما يستبدلون هذا المصدر الثمين جدا للمواد الكيمائية النفطية (البتروكيميائيات) بعدد قليلا من الدبابات والطائرات ، وأن الاستنزاف السريع لهذه المواد الخام وما يقابلها من الأبحاث التى تزداد بسرعة فى تكنولوجيا الإنشطار النووى سيؤدى بدون شك إلى استبدال النفط بتلك الطاقة المشتقه من ماء البحر ، أى الطاقة الحرارية النووية ، كمصدر رئيسى للطاقة فى نهاية هذا القرن ، وعلى المسلمين ألا يتخلفوا فى هذا المضمار الحيوى للأبحاث ، فالأبحاث لإنشاء مفاعلات نووية تجارية يجب أن تبدأ حالا فى العالم الإسلامى . وقد أشارت المناقشة السابقة إلى بعض الهفوات التى يجب علينا أن نتجنبها عند تخطيط نظامنا التعليمى وسأدرج أدناه بعض التدابير التى يجب فرضها فى الدول الإسلامية لضمان وصولها إلى التكافؤ التكنولوجى مع الغرب من غير أن نتنازل عن عقائدنا الإسلامية .

يجب تقديم التربية العلمية على أساس من المبادىء والهدى المقررة فى القرآن الكريم والسنة ، ولكى نحقق الأهداف المرغوبة فإن علينا اتخاذ الخطوات الآتية :

١ — يجب أن تبذل الجهود اللازمة ليخرج نظام التعليم رجالا ذوى مقدرة ممتازة متفوقين فى ميادين اختصاصاتهم ولكنهم فى نفس الوقت محافظين على العقيدة الإسلامية فى أفكارهم وسلوكهم ، كما يجب أن تتضمن المواد الدراسية برامج شاملة للتربية الدينية على مستوى المدرسة والكلية تحدد بوضوح حدود المعرفة العلمية وكيف أن التقدم التقنى الحديث يتلاءم مع القيم الإسلامية كى يمكن تجنب شرور المادية .

٢ ـــ يجب أن نضع الطرق والوسائل الكفيلة بمنع الأمور السطحية الزائفة للحضارة الغربية من التسرب إلى مجتمعنا .

أما الخطوات التى يجب أن تتخذ فى هذا المضمار فهى كما يلى :

(أ) منع عرض الأفلام الغربية إلا ما كان له فائدة تربوية .

(ب) إيقاع العقوبات الصارمة على تعاطى الخمور والمخدرات .

(ج) تنظيم برامج تستخدم فيها الإذاعة والتليفزيون والصحف لتثقيف الجماهير وإكسابهم المعرفة الدينية والعلمية .

(د) إيقاع العقوبات الصارمة على من يبيع الأدب الإباحى .

(هـ) منع استيراد (وصنع) المشروبات الكحولية .

(و) إغلاق كل النوادى الليليه .

٣ ـــ يجب أن تتضمن برامج المدرسة والكلية والجامعة تربية إسلامية شاملة يقوم بها مدرسون أكفاء ، كما يجب أن تكون الشهادة الجامعية فى العلوم الدينيه متضمنه لدراسة موضوعات مثل العلوم الطبيعية والتاريخ والفلسفه . . الخ وأن يكون ذلك إجباريا على كل مدرسى الدين لكى يستطيعوا أن يشرحوا ويوضحوا علاقة الإسلام بالحياة الحديثة السريعة التغيير لإرواء حُب الاستطلاع لدى طلابهم الذين يتميزون هذه الأيام برغبتهم بأن تستند عقائدهم الى المنطق بدلا من التسليم الأعمى .

٤ ـــ تدريس اللغة العربية كمادة إجبارية فى المدارس والكليات والجامعات فى الأقطار الإسلامية كافة .

٥ ـــ استخدام الإذاعة والتليفزيون والصحف بالدرجة الأولى للأغراض التربوية لغرس روح الإسلام لدى الجماهير ، على أن تغطى هذه البرامج التربوية ٨٠٪ من مجموع وقت البث ، ونقترح أن تسجل محاضرات للعلماء الأفذاذ فى شتى الميادين على أشرطة فديو كاسيت وتعرض فى كل دوائر الكليات والجامعات ، وهذا يجنبنا إعادة نفس المحاضرات كل سنة فى شتى المواضيع ويوفر الوقت للمحاضرين ليسايروا التطورات الحديثة فى موضوعهم وليقدموا

العناية الفردية لحل مشكلات طلابهم كما يمكن أن يضاف إلى هذه التسجيلات مواضيع جديدة كلما ازداد تكامل الموضوع كل عام .

٦ ـ وضع برنامج منظم لتشجيع كتابة الكتب العلمية وغيرها من قبل الدول الإسلامية .

٧ ـ إنشاء منظمة للأبحاث تخصص لها ملايين الريالات وتقوم هذه المنظمة باختيار الأولويات فى ميادين الأبحاث لكى تحقق مايلى :

(أ) الاستقلال التقنى عن الأقطار المتقدمة .

(ب) إنشاء مشاريع صناعية عملاقة .

(ج) صناعة السفن والغواصات والطائرات والصواريخ والقذائف والدبابات والمتفجرات وغيرها من آلات الحرب التى لايزال المسلمون مضطرين للاعتماد فيها على الغرب .

(د) أية ميادين أخرى ذات الأولوية يجرى تقريرها بالتفاهم المشترك .

٨ ـ إنشاء إطار الولايات المتحدة الإسلامية المقترح واتخاذ الخطوات الكفيلة بأفهام الجماهير الإسلامية أن مشاعرهم القومية سطحية مثل الحدود القائمة بين أقطارهم والتأكيد على الحاجة لتوحيد كل الأقطار الإسلامية فى أمة واحدة يحكمها مجلس من الرجال العلماء المتخصصين الأفذاذ .

٩ ـ إنشاء جامعات تقنية فى كل قطر إسلامى يشرف عليها صندوق مركزى يجهز بأحدث أدوات الأبحاث المتطورة على أن تبذل أقصى الجهود فى الأبحاث المنصبة على الأولويات التى يحددها منظمو صندوق الأبحاث .

١٠ ـ يجب اتخاذ الخطوات الفورية لعمل برنامج مترابط ومتناسق للتطوير التقنى والعلمى فى مختلف الأقطار الإسلامية وذلك بهدف تحقيق الاستقلال التقنى عن الأقطار الأوربية المتقدمة فى فترة زمنية محددة (مبدئيا عشر سنوات)

· لتحقيق السيادة والريادة فى الميادين المحددة أدناه فى السنوات الخمس التى تليها :

(أ) الإلكترونيات تنسيق نظام الكترونى لصناعة الأجهزة الإلكترونية التى

تتراوح من الأدوات البسيطة إلى أكثرها تطورا كنظام القذائف الموجهة بأشعة ليزر ، والدوائر الكهربية المثبته .

(ب) الصناعات الكيماوية وإنشاء الصناعات المرتبطة بالبتروكيمائيات مثل الأنسجه الصناعية والمتفجرات والأدويه .

(ج) التعدين : الأبحاث فى ميادين التعدين يجب أن تؤدى إلى إيجاد المعادن لأجل صناعات الطائرات والدبابات ــ والسيارات ، وإيجاد مصانع للحديد تفى بحاجة جميع العالم الإسلامى .

(د) صناعة الطائرات . إنشاء صناعة الطائرات على أن تساهم فيها عدة قوميات وشعوب لإنتاج الطائرات المتطورة والقذائف وغيرها من نظم الصواريخ الموجهة .

(هـ) تصنيع المواصلات : إنشاء صناعة السيارات والقاطرات والسفن التى تكفى العالم الإسلامى .

(و) صناعات متنوعة أخرى مثل صناعة الأسمنت والأسمدة وغير ذلك مما يجعلنا نستغنى عن الغرب .

١١ ــ استخدام الخبراء البارزين فى بعض الميادين (من أمريكا وكندا وأوربا إذا اقتضى الأمر) وذلك بمنحهم رواتب مغرية لكى يمكن البدء ببرامج الصناعات والأبحاث فى ميادين الإلكترونيات والتعدين والكيماويات ، وصناعة الطائرات . ويجب استخدام هؤلاء الخبراء لفترة تتراوح من ٥ ــ ٧ سنوات على أن يستبدلوا بعلماء مسلمين فى غضون هذه الفترة .

١٢ ــ إعداد برامج لتبادل الزيارات بين المربين البارزين فى العالم الإسلامى لإيجاد مزيد من التجانس والتفاهم فيما بينهم .

١٣ ــ إنشاء أفضل المكتبات العالمية فى كل قطر إسلامى وتجهيزها تجهيزا كاملا لتقدم كل المعلومات اللازمة على شكل مقالات مطبوعة فى غضون سبعة أيام من تسلم الطلب (على أن يمولها الصندوق المركزى أيضا) .

١٤ ــ إنشاء مفاعلات نووية كبيرة بدون الخبرة الغربية مما يؤدى إلى إنتاج الأسلحة النووية بشكل مستقل .

١٥ ــ إنشاء مراكز أبحاث فى ميادين الطاقة النووية الإنشطارية والإندماجية مما يؤدى إلى إنشاء مفاعلات نووية كمصادر للطاقة .

١٦ ــ تضمين المواد الدراسية أعمال العلماء المسلمين العظماء فى مختلف المواضيع وذلك لإعلاء شأن تراثنا التاريخى المجيد ، كما يجب اتخاذ نفس الإجراء بالنسبة للأدب أيضا حيث يجب قراءة أعمال العلماء المسلمين أو ترجمات أعمالهم كمواد دراسية قياسية لتحل محل الاعتماد الحالى على كتاب الغرب أمثال شكسبير وديكنز .

١٧ ــ التعرف الدقيق على أعمال العلماء المسلمين كابن سيناء ، والخوارزمى ، وابن رشد ، والكندى ، وأبو محمد خاجندى ، وجابر بن حيان ، وموسى بن شاكر . . إلخ .

١٨ ــ يجب تدريس مساهمات الاقتصاديين المسلمين كابن خلدون وشاه ولى الله وكذلك أعمال العلماء المسلمين فى ميادين السياسة والإجتماع وعلم النفس والتشريع ، وذلك لتدريسها على مستوى الجامعة .

١٩ ــ يجب أنشاء كليات كاملة للدراسات الإسلامية فى كل جامعة ويجب على كل طالب ينال شهادة جامعية أن ينال مستوى تأهيليا فى الإسلاميات التى يجب أن تتضمن موضوعات كالعقائد وعلم الحديث وأصوله وعلم التفسير وأصوله وعلم الفقه وأصوله ، كما أن على مدرسى الإسلاميات أن يكونوا من حملة الماجستير فى الإسلاميات بالإضافة إلى دراستهم لمواد دراسية علمية على مستوى عال .

٢٠ ــ إقرار نظام يستغنى بموجبه عن المدرسين غير المنتجين وذلك بإلغاء النظام الحالى الذى يبقى المدرس ثابتا فى مهنته على الدوام واستبداله بنظام تثبيت المدرس بعد فترة اختبار مدتها خمس سنوات على أن يقدم المدرس طلبا فى نهايتة لتجديد فترة عمله لمدة خمس سنوات أخرى مع تقديم ما أنتجه أثناء

الفترة الأولى من أبحاث ومنشورات وكتب ، وتقدر قيمة كميتها ونوعها من قبل علماء مسلمين بارزين فى ميادين الاختصاص من نظر إسلامى آخر (غير قطر المدرس) ليقرروا أهلية المدرس تمديد خدمته أم لا .

٢١ ــ إن بيئة المؤسسات التربوية الإسلامية يجب أن تعكس صفتها الإسلامية إذ يجب أن يجبر الطلاب على ارتداء ملابس إسلامية بسيطة وتجنب الملابس والأساليب الغربية .

٢٢ ــ تقرير دروس العلوم العامه بالنسبة لكل طلاب الكليات فيما عدا كلية العلوم .

٢٣ ــ يجب أن يكون يوم الجمعة هو يوم الأجازه الأسبوعيه بدلا من يوم الأحد فى كل المؤسسات التربوية .

ومن الممكن تنفيذ كل ما ذكرناه بالطبع إذا كان العلماء المحبون للإسلام على أتم استعداد لتحمل مسئولية إحداث هذه التغيرات ، وعلى أن يتولى العلماء البارزون فى ميادين اختصاصهم والمعروفين بخلقهم الإسلامى مسئولية تكوين اللجان التى يناط بها إحداث هذه التغيرات .





نبذة عن المحررين :

اسماعيل راجى الفاروق

وُلد فى فلسطين وهو أستاذ الدراسات الإسلامية فى جامعة تمبل فى فيلاديلفيا . درّس فى الجامعة الأمريكية فى بيروت وفى انديانا وهارفارد ، وقام ببحوث فيما بعد الدكتوراه فى الإسلام بجامعة الأزهر ، وفى المسيحية بجامعة ماكجيل فى مونتريال .

وتولى التدريس فى معهد الدراسات الإسلامية بجامعة ماكجيل وبالمعهد المركزى للبحوث الإسلامية فى كراتشى ، ومعهد الدراسات العربية بجامعة الدول العربية بالقاهرة، وجامعة سيراقوس، وجامعة الأزهر، وجامعة الاسكندرية .

وتشمل منشوراته عددا من المقالات فى المجلة الكندية للاهوت ومجلة الأكاديمية الأمريكية للدين ومجلة كلية الآداب بجامعة القاهرة وغيرها . وبالإضافة إلى ذلك قام بعدة ترجمات إلى الإنجليزية كان آخرها « حياة محمد » تأليف محمد حسنين هيكل (فيلاديلفيا ، مطبعة جامعة تمبل ١٩٧٣) . وهو مؤلف « العروبة والدين » (أمستردام ١٩٦١) و « الأخلاق المسيحية » (مونتريال ، مطبعة جامعة ماكجيل ١٩٦٦) والتخصيص فى العهد القديم والمذاهب اليهودية المعاصرة (القاهرة : جامعة الدول العربية ١٩٦٨/٦٣) كما شارك فى تأليف « الأديان الأسيوية الكبرى » (نيويورك — ماكميلان ١٩٦٩) وشارك فى نشر « الأطلس التاريخى لأديان العالم » (نيويورك — ماكميلان ١٩٧٤) .

عبد الله عمر نصيف

وُلد فى جدة بالمملكة العربية السعودية عام ١٩٣٩م وحصل على درجة الدكتوراه فى الجيولوجيا (عِلم طبقات الأرض) من جامعة ليدز بانجلترا عام ١٩٧١م .

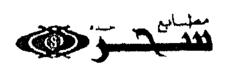
وقد شغل عدة مناصب جامعية حيث عُين مدرسا بجامعة الرياض (جامعة الملك سعود) فيما بين ٧١ ـــ ١٩٧٣ ، ثم أستاذا مساعدا ورئيساً لقسم الجيولوجيا بجامعة الملك عبد العزيز بجدة عام ١٩٧٣ فأمينا عاما لجامعة الملك عبد العزيز عام ١٩٧٤ فوكيلا لها عام ١٩٧٦ ثم مديرا لهذه الجامعة فيما بين ٧٩ ـــ ١٩٨٣م ، ولكنه ظلّ طوال هذا التاريخ يشتغل بالتدريس ورُقّي أستاذا مشاركا عام ١٩٧٧ . كما كان نائبا لرئيس اللجنة الإدارية للمؤتمر العالمى الأول للتعليم الإسلامى وهو كذلك الرئيس المؤسس لمعهد الأقليات الإسلامية بجامعة الملك عبد العزيز ، وكان على صلة وثيقة بتنظيم مهرجان العالم الإسلامى الذى عُقد فى لندن عام ١٩٧٦م وشارك أيضا فى المؤتمر العالمى للجيولوجيا فى سيدنى عام ١٩٧٦ ، ويشغل حاليا منصب الأمين العام لرابطة العالم الإسلامى .

وتشمل منشوراته « جيولوجيا منطقة الطائف » و « الكيمياء الجيولوجية والتاريخ الجيولوجى للجرانيت » ـــ وقد شارك فى تأليفهما الأستاذ أ.ج. جاس من جامعة باكنجهامشير المفتوحة بالمملكة المتحدة ـــ وكذلك « وصف الصخور الثعبانية على امتداد طريق قِفط ـــ القُصير فى الصحراء الشرقية ومصر » (بالاشتراك مع أ.د. بيكر ، أ.ح. حشاد) فى مجلة معهد الجيولوجيا التطبيقية عام ١٩٧٧ و « دور العربية السعودية فى ظهور التضامن الإسلامى » (لندن ، ١٩٧٦) .








مطابع
سحر



سلسلة التعليم الإسلامي

إن المسلمين في كل أنحاء العالم يمرون الآن بمرحلة من مراحل النقد والتقويم الذاتيين . ويدركون أن الأقطار ذات الأغلبية المسلمة الممتدة من المغرب إلى إندونيسيا قد طبقت نظام التعليم الغربي بهدف تحصيل المعرفة والتكنولوجيا الحديثين ، وتحقيق التقدم المادي رغم علمها بأن هذا النظام علماني دنيوي في طريقته ؛ وأن الافتراضات الأساسية التي تكمن وراء العلوم الطبيعية والاجتماعية والتطبيقية ليست مستمدة من مصادر دينية ، بل على العكس من ذلك مفصولة عنها ، وأنه يدعو إلى طريقة حديثة للحياة في المجتمع الإسلامي مستخدما في ذلك كل وسائل الإعلام مع أنها تتعارض مع تعاليم الشريعة . ولهذا ظهرت ازدواجية ثقافية في العالم الإسلامي كله . فالتعليم الإسلامي التقليدي من ناحية لا يزال باقيا بين الجماعات الدينية في حين يخرج التعليم العلماني من ناحية أخرى علمانيين لا يرعون التراث ولا القيم الإسلامية إلا قليلا .

إن بعض المفكرين المسلمين يخشون أن تنقرض الشخصية الإسلامية للعالم الإسلامي شيئا فشيئا وأن تعاني نفس التحلل والانحطاط الأخلاقي الذي يعانيهما الغرب ، ومن ثم يرون — للحيلولة دون ذلك وللمحافظة على هويتهم الإسلامية — أن كل المسلمين لابد أن يتلقوا تعليما مبنيا على المبادئ الإسلامية يشمل بأثره كل فروع المعرفة إنتاج الكتب وبرامج تدريب المعلمين .

وحتى إذا ما استطاع علماء المسلمين تطوير هذا النظام التعليمي فإن الجماعات الدينية والتربويين في الغرب قد يجدون بعدا جديدا لتفكيرهم يهدف إلى إعادة تيار الفساد الخلقي الذي قهر القيم الدينية لصالح المكاسب المادية .

ومن أجل هذا اجتمع ثلاثمائة وثلاثة عشر من علماء المسلمين في المدينة المقدسة ، مكة المكرمة ، في إبريل عام ١٩٧٧ م بدعوة من جامعة الملك عبد العزيز ليتدارسوا هذا الأمر ويقترحوا له الحلول وباستعراض التعليم في أقطار الأغلبيات الإسلامية وأقطار الأقليات الإسلامية ، وعلى ضوء البحوث التي تقدم بها هؤلاء العلماء إلى المؤتمر العالمي الأول للتعليم الإسلامي ، تم التخطيط لهذه السلسلة . ومع أنها تعتبر الأولى من نوعها فإن أهميتها تكمن في كشفها عن المشاكل التعليمية الأساسية في العالم الإسلامي ، وصياغة المنهج اللازم لحل هذه المشاكل ، وجعل القراء في الشرق والغرب يفهمون ذلك العقل المسلم الذي يجمع بإخلاص بين الورع والتجديد .

